

لجنة أمن حركة فتح الشعب  
من المجلس الوطني للشباب والشباب

# عالم الفكر

لجنة 4 العدد 29 أوت - يونيو 2001

## رئيس التحرير

د. محمد الرميحي  
www.elfek.com

## مستشار التحرير

د. عبد الحافظ التميمي

## هيئة التحرير

د. هاديون النقيب  
د. رشاد حمود الصباح  
د. مصطفى معرفي  
د. بدر صالح الله  
د. محمد الشبلي

## مديرة التحرير

نوال الشبروك

## سكرتير التحرير

عبد العزيز سمود المزروق

تم التشجيع والإخراج والتصميم  
بوحدة الإنتاج في المجلس الوطني  
للثقافة والفنون والآداب

الكويت



مركز ثقافة ومعرفة  
بمقر الرئاسة والحدود  
الحدود والآداب والفنون  
والثقافة والفنون والآداب  
والثقافة والفنون والآداب

## سعر النسخة

الكويت ودول الخليج  
الكويت العربية  
خارج الوطن العربي  
دول الخليج  
دول الخليج  
دول الخليج

## الاشتراكات

### دولة الكويت

لأفراد  
للمؤسسات  
لأفراد  
للمؤسسات  
لأفراد  
للمؤسسات

### الدول العربية

لأفراد  
للمؤسسات  
لأفراد  
للمؤسسات  
لأفراد  
للمؤسسات

### خارج الوطن العربي

لأفراد  
للمؤسسات  
لأفراد  
للمؤسسات

لجنة الاشتراكات مسجلة بوزارة الثقافة باسم المجلس  
الوطني للثقافة والفنون والآداب مع مرفقة بـ 100 نسخة  
للمنوع على الموقع في الكويت ولجميع بقية المواقع  
المسجلة في المجلس العام  
المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب  
ص.ب. 11142 - الكويت - الكويت  
دولة الكويت

ISBN 99906-0-033-3

عنوان الكتاب

۱- معصومه محمودی  
 ۲- معصومه اسماعیلی  
 ۳- مهرداد آفرین وفاق  
 ۴- مهرداد افشاری  
 ۵- مهرداد آفرین  
 ۶- معصومه شاهین  
 ۷- مهرداد زوین  
 ۸- معصومه یوسفیان  
 ۹- معصومه فاضل  
 ۱۰- مهرداد افشار  
 ۱۱- مهرداد افشار

2000, 2001, 2002, 2003, 2004, 2005, 2006, 2007, 2008, 2009, 2010, 2011, 2012, 2013, 2014, 2015, 2016, 2017, 2018, 2019, 2020, 2021, 2022, 2023, 2024, 2025, 2026, 2027, 2028, 2029, 2030, 2031, 2032, 2033, 2034, 2035, 2036, 2037, 2038, 2039, 2040, 2041, 2042, 2043, 2044, 2045, 2046, 2047, 2048, 2049, 2050, 2051, 2052, 2053, 2054, 2055, 2056, 2057, 2058, 2059, 2060, 2061, 2062, 2063, 2064, 2065, 2066, 2067, 2068, 2069, 2070, 2071, 2072, 2073, 2074, 2075, 2076, 2077, 2078, 2079, 2080, 2081, 2082, 2083, 2084, 2085, 2086, 2087, 2088, 2089, 2090, 2091, 2092, 2093, 2094, 2095, 2096, 2097, 2098, 2099, 2100, 2101, 2102, 2103, 2104, 2105, 2106, 2107, 2108, 2109, 2110, 2111, 2112, 2113, 2114, 2115, 2116, 2117, 2118, 2119, 2120, 2121, 2122, 2123, 2124, 2125, 2126, 2127, 2128, 2129, 2130, 2131, 2132, 2133, 2134, 2135, 2136, 2137, 2138, 2139, 2140, 2141, 2142, 2143, 2144, 2145, 2146, 2147, 2148, 2149, 2150, 2151, 2152, 2153, 2154, 2155, 2156, 2157, 2158, 2159, 2160, 2161, 2162, 2163, 2164, 2165, 2166, 2167, 2168, 2169, 2170, 2171, 2172, 2173, 2174, 2175, 2176, 2177, 2178, 2179, 2180, 2181, 2182, 2183, 2184, 2185, 2186, 2187, 2188, 2189, 2190, 2191, 2192, 2193, 2194, 2195, 2196, 2197, 2198, 2199, 2200, 2201, 2202, 2203, 2204, 2205, 2206, 2207, 2208, 2209, 2210, 2211, 2212, 2213, 2214, 2215, 2216, 2217, 2218, 2219, 2220, 2221, 2222, 2223, 2224, 2225, 2226, 2227, 2228, 2229, 2230, 2231, 2232, 2233, 2234, 2235, 2236, 2237, 2238, 2239, 2240, 2241, 2242, 2243, 2244, 2245, 2246, 2247, 2248, 2249, 2250, 2251, 2252, 2253, 2254, 2255, 2256, 2257, 2258, 2259, 2260, 2261, 2262, 2263, 2264, 2265, 2266, 2267, 2268, 2269, 2270, 2271, 2272, 2273, 2274, 2275, 2276, 2277, 2278, 2279, 2280, 2281, 2282, 2283, 2284, 2285, 2286, 2287, 2288, 2289, 2290, 2291, 2292, 2293, 2294, 2295, 2296, 2297, 2298, 2299, 2300, 2301, 2302, 2303, 2304, 2305, 2306, 2307, 2308, 2309, 2310, 2311, 2312, 2313, 2314, 2315, 2316, 2317, 2318, 2319, 2320, 2321, 2322, 2323, 2324, 2325, 2326, 2327, 2328, 2329, 2330, 2331, 2332, 2333, 2334, 2335, 2336, 2337, 2338, 2339, 2340, 2341, 2342, 2343, 2344, 2345, 2346, 2347, 2348, 2349, 2350, 2351, 2352, 2353, 2354, 2355, 2356, 2357, 2358, 2359, 2360, 2361, 2362, 2363, 2364, 2365, 2366, 2367, 2368, 2369, 2370, 2371, 2372, 2373, 2374, 2375, 2376, 2377, 2378, 2379, 2380, 2381, 2382, 2383, 2384, 2385, 2386, 2387, 2388, 2389, 2390, 2391, 2392, 2393, 2394, 2395, 2396, 2397, 2398, 2399, 2400, 2401, 2402, 2403, 2404, 2405, 2406, 2407, 2408, 2409, 2410, 2411, 2412, 2413, 2414, 2415, 2416, 2417, 2418, 2419, 2420, 2421, 2422, 2423, 2424, 2425, 2426, 2427, 2428, 2429, 2430, 2431, 2432, 2433, 2434, 2435, 2436, 2437, 2438, 2439, 2440, 2441, 2442, 2443, 2444, 2445, 2446, 2447, 2448, 2449, 2450, 2451, 2452, 2453, 2454, 2455, 2456, 2457, 2458, 2459, 2460, 2461, 2462, 2463, 2464, 2465, 2466, 2467, 2468, 2469, 2470, 2471, 2472, 2473, 2474, 2475, 2476, 2477, 2478, 2479, 2480, 2481, 2482, 2483, 2484, 2485, 2486, 2487, 2488, 2489, 2490, 2491, 2492, 2493, 2494, 2495, 2496, 2497, 2498, 2499, 2500, 2501, 2502, 2503, 2504, 2505, 2506, 2507, 2508, 2509, 2510, 2511, 2512, 2513, 2514, 2515, 2516, 2517, 2518, 2519, 2520, 2521, 2522, 2523, 2524, 2525, 2526, 2527, 2528, 2529, 2530, 2531, 2532, 2533, 2534, 2535, 2536, 2537, 2538, 2539, 2540, 2541, 2542, 2543, 2544, 2545, 2546, 2547, 2548, 2549, 2550, 2551, 2552, 2553, 2554, 2555, 2556, 2557, 2558, 2559, 2560, 2561, 2562, 2563, 2564, 2565, 2566, 2567, 2568, 2569, 2570, 2571, 2572, 2573, 2574, 2575, 2576, 2577, 2578, 2579, 2580, 2581, 2582, 2583, 2584, 2585, 2586, 2587, 2588, 2589, 2590, 2591, 2592, 2593, 2594, 2595, 2596, 2597, 2598, 2599, 2600, 2601, 2602, 2603, 2604, 2605, 2606, 2607, 2608, 2609, 2610, 2611, 2612, 2613, 2614, 2615, 2616, 2617, 2618, 2619, 2620, 2621, 2622, 2623, 2624, 2625, 2626, 2627, 2628, 2629, 2630, 2631, 2632, 2633, 2634, 2635, 2636, 2637, 2638, 2639, 2640, 2641, 2642, 2643, 2644, 2645, 2646, 2647, 2648, 2649, 2650, 2651, 2652, 2653, 2654, 2655, 2656, 2657, 2658, 2659, 2660, 2661, 2662, 2663, 2664, 2665, 2666, 2667, 2668, 2669, 2670, 2671, 2672, 2673, 2674, 2675, 2676, 2677, 2678, 2679, 2680, 2681, 26

ترحب المجلة بمشاركة الكتاب المصممين والفنانين المبدعين في الدراسات والبحوث المتعلقة بهذا التخصص،

- 1- أن يكون البحث مبتكراً أصيلاً ولم يسبق لشخص.
- 2- أن يتبع البحث الأصول العلمية المتعارف عليها وخاصة فيما يتعلق بالتوثيق والمصادر مع إلحاق كشف المصادر والتراجع في نهاية البحث وتوثيقه بالصور والخرائط والرسوم اللازمة.
- 3- يتراوح طول البحث أو الدراسة ما بين 12 ألف كلمة و 16 ألف كلمة.
- 4- قبل المواد المقدمة للشر من تسطيق على الآلة الطابعة ولا ترد الأصول إلى أصحابها سواء نشرت أو لم تنشر.
- 5- تخضع المواد المقدمة للشر للحكم العلمي على نحو سري.
- 6- البحوث والدراسات التي يقترح الحكمون إجراء تعديلات أو إضافات إليها تعاد إلى أصحابها لإجراء التعديلات المطلوبة قبل نشرها.
- 7- تقدم المجلة مكافأة مالية عن البحوث والدراسات التي تقبل للشر. وذلك وفقاً لتدابير التكاليف الخاصة بالمجلة.

[illegible]

■ **تواصل البحوث و الدراسات** بالجمعية الأممية العام للمجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب

العدد 1000 - الصفحة 1000 - المجلد 1000 - سنة 1000

Downloaded from <http://ajphaphysoc.org/> on September 22, 2015

## ■ الفكر التاريخي

7 تصور التاريخ ..... د. أحمد محمود مبرور

41 إشكالية تصور التاريخ عند المؤرخين المسلمين الأوائل ..... د. محمود إسماعيل

55 الاتجاهات المتعددة في كتابة التاريخ ..... د. محمد الكروم وأخرون

71 الموضوعية والذاتية في الكتابة التاريخية المعاصرة ..... د. عبدالمجيد العجمي

83 الوعي التاريخي بين الماضي والمستقبل ..... د. عطيات أبو السعود

109 أضواء على الكتابة التاريخية الحديثة مع الأستاذ ..... د. محمود ضاهر

133 آل بختيار في المندثرة في البلاد العربية ..... د. عادل زيمان

171 عرض كتاب: «الهويات المتعددة للشرك الأسماء» ..... د. منصور أحمد بوخمين

## ■ أطال نقدية

183 ليونارد بي. مير: مقاربة جديدة لمفهوم النقد الموسيقي ..... د. محمد خليل

225 التماثيل القوي ونظرية المعنى عند هانز ليمان ..... أ. رشيد الحاج صالح

247 الأسطورة الإفريقية والسرور ..... د. بوليس لواندي

## تقديم

## لقد

اتسعت الدراسات التاريخية وتشعبت في عصرنا، فهي تتناول تجارب وأحداثاً عديدة تشمل الجوانب السياسية والاجتماعية والثقافية وغيرها في الوقت الذي كانت في السابق تركز على المعارك الحربية والسلطين والأبطال، كما أن منهجية الكتابة التاريخية قد تطورت بحيث يتم التعامل مع الحدث التاريخي للاستفادة من دراسته في الحاضر والمستقبل، بمعنى أن أهداف الكتابة التاريخية قد تطورت أيضاً.

كذلك فإن هناك علاقة جسيمة بين التاريخ والعلوم الأخرى المتداخلة حيث لا يستطيع الباحث الاستغناء عن المنهجيات أو الاجتماعي أو حتى دارسو الأدب تجنب الغرض في التاريخ، كما أن للتاريخ - إلى جانب المهمة العلمية التخصصية - مهمة أخرى كبيرة هي تشكيل الوعي العام للناس بـث الثقافة التاريخية حول قضايا المجتمع المختلفة.

لذلك رأينا في مجلة «عالم الفكر» اختيار التاريخ محوراً لهذا العدد، وحرصنا على تحديد موضوعاته، بحيث تكتمل معاً علماً من ماهية التاريخ، والوعي التاريخي، وفلسفة التاريخ، والموضوعية الذاتية في الكتابة التاريخية، إلى الكتابات التاريخية اليابانية من العرب. كذلك يتضمن المحور دراسة عن دور السلاطنة في البلاط العباسي، إضافة إلى مراجعة لكتاب برنارد لويس عن الهوية التاريخية للشرق الأوسط. ويلاحظ على مادة محور العدد أنها تركز على الجانب المنهجي في الكتابة التاريخية أولاً، ثم تنتقل إلى بعض تجارب الأحداث التاريخية، وتنقسم الموضوعات بطائفي التخصص



والثقافة العامة. وهذا ما يجعل مجلة «عالم الفكر» متميزة في معالجاتها، حيث إن مسؤوليتها فكرية بالدرجة الأولى، كما يدل على ذلك اسمها ومضمون موضوعاتها.

ولابد من التأكيد على أن مجلة «عالم الفكر» ليست مجلة جامعية تنشر بحوثاً أكاديمية محض، بل هي مجلة فكرية ذات مستوى رفيع، ومحكمة، والبحوث المجازة للنشر فيها يجب أن تقدم للقارئ مادة فكرية وتحمل رأياً، كما أنها مجلة مستجيبة، ومواكبة للتطور الفكري. ربما فهم بعضنا خطأ رسالة هذه المجلة وطبيعة الموضوعات التي تهتم بها، ولكن القراءة المتأنية لمحاويرها وما تطرحه من قضايا توضح خصوصية هذه المجلة التي تجمع بين التخصص والفكر، وتوجه خطتها لجمهور واسع من المثقفين والفكرين العرب.



فريق التحرير

mmalhi@ku.edu.jo

http://Archivebeta.8akhrif.com

# تفسير التاريخ من الفترة الكلاسيكية إلى الفترة المعاصرة

د. أحمد محمود بدر

## مقدمة

### التفسير التاريخي

يبدو أن واقع الإنسان بمعرفة ما حدث في الماضي يرتبط بالتطلع، لا إلى ما حدث في الحاضر، وإنما إلى ما حدث في المستقبل. حدث بالشكل أو الكيفية التي حدث بها أو وجد الأمرين مرتبطين منذ ظهور تدوين التاريخ لدى اليونان. ثم تزايد الاهتمام بهما مع الزمن لغايات متعددة، منها فهم الحدث وإدراكه في نطاق العقول وفهم الحاضر لتؤكد عنه واستخلاص الدرس والعبرة يرتبط الحدث بتفسيره، مما يفيد في تجنب حدوث ما لا يرد إلى الأبد، وتفسير حدوث ما يرد بتوفير أسبابه.

وقد تطور تفسير التاريخ ومعرفة أسباب الحوادث مع الزمن متأثراً بالموضوع وبالمفسر. تطور الموضوع مع الزمن كماً، بزيادة مادته بفعل الشرائك الزمني. واتساع رقعة مساحة الجغرافية حتى شملت العالم، واتساع أفاقه من حديث عن حرب أو ملك إلى تصوير ما كانت عليه الحياة في زمن ما بكل جوانبها. كما تطور كيفاً بتقديم تقنية جمع معلوماته، وتنوع مصادره وثقافة نظرها، وصولاً لمعرفة ما حدث على الحقيقة، مما يساعد في تفسير أكثر صحة.

## الفكر التاريخي

أما المفسر فقد زاد مع الزمن علما بالأحداث، وكلفا القريب من أبصارها ازداد القريب الذي يرصد منه علوا. وتأثر ببيئته الثقافية فبعثا وتنوعا ونشأ. فالوضعية أصبحت من الخلق العالم والباحث. وعلى الرغم من صعوبة في التاريخ عموما، وفي تفسيره خصوصا، لمصر الفصل بين الذات والموضوع. إلا أن السير ليعوها فبعثا وجد ما ييسره ليعد أكثر ما يعالجه المفسر في ميدان التاريخ للتوسع عنه، إذ لم يعد اهتمامه قاصرا على أحداث فيلته أو موطنة، بل حملة الطموح أحيانا للتحط لتفسير أحداث العالم كله. كما تنوع المفسرون للتاريخ فلم يحدوا يقتصرين على المؤرخ، بل ما أطلته به بيئته من قاعدة ثقافية عريضة، بل تعدى الأمر إلى الآخرين موزعين في التخصصات متعددة وتوجهات متباينة واهتمامات متباينة فصار منهم الجغرافي وعالم الطبيعة والمحل النفسي والفيلسوف. وقد طغى هؤلاء على هذا الميدان حتى كانوا يستأثرون به كله، ويوصل الأمر بأحدهم إلى عدم الحاجة بين التاريخ والفلسفة، واعتباره نظما الفلسفة بالأمثلة.

انعكست التطورات سابقة الذكر على طبيعة التفسيرات وأنواعها ومداها. عزز البعض السبب إلى الله، بينما عززها البعض للإنسان بكل نواحيه الخيرة منها والشريعة، أو إلى الطبيعة بعناصرها المختلفة، أو إلى المجتمع. وكلفت مثل هذه الأسباب لباق مفردة أو مركبة، ثم تلازم مع الزمن ظهور من رأى اتساقا بين الحوادث وتفسيرها بقانون يحكم مسيرتها، وما تحفل به من تطورات وتغيرات تؤدي إلى التغير دائما فبعد البعض إلى تدوير عند البعض الآخر. أو أنها تسير على مسار دائري بحيث تعود إلى النقطة التي بدأت منها، أو أنها تسير إلى نقطة نهاية. واعتبر هؤلاء الآخرون أن اكتشاف القانون التلزم لأحداث الأشياء، لا يحقق غاية البحث عن الحقيقة، أمانة للحقيقة وحدها، بل يقدم قائمة علمية تضع الإنسان في موقع التحكم في فهم وتفسير أحداث الحاضر، وربما تشكيل المستقبل كما يريد ويرغب.

## التفسير التاريخي في الفئدة اللاسبيكية

هي الممتدة طيلة عصري اليونان والرومان، وكان القاسم المشترك بين ا لطرفين هو نسبة الأعمال التاريخية للإنسان وتفسير الأحداث بأسباب إنسانية، لكنهما اختلفا بسبب اختلاف الظروف في مدى الإقرار

التاريخي. فكان التاريخ عند اليونان في أغلبه تاريخ حدث كبير، بينما تجاوز الرومان هذا الإطار إلى فترات أطول. وعلى مسرح للأحداث أوسع.

## عند اليونان

منذ تصوير الماضي عبر الأسطورة هذا هوميروس (القرن التاسع ق.م.)، سبب حرب طروادة إلى سوء تقدير باريس والرغبة في الانتقام لدى هيرا وآثينا. أما هيرودوتس (484-425 ق.م.)

فركز كل الأسباب في شخصية الملك الفارسي وتوزيعه الشخصية من طموح إلى جعل الشمس لا تقرب من معتكاته إلى طمع بشرة اليونان، إلى الرغبة في الانتقام من أثينا لمساعدتها الأيونيين على الثورة ضدّه، ثم إلى تحريض الساميين بالسوء في بلاطه، واحتيال التجنيد عليه بتصوير النصر حاصلاً، كما نال التاج، وعلى الرغم من الفارق في مدى صحة الوقائع بين هيرودوتس وهيرودوتس إلا أن الاثنين يلتقيان في معالجة الحدث كرواية درامية لمواقف أبطالها المتصادمة.

أما توكيدي يديس (160 - ما بعد 200 ق.م.) في صروب الهيلوبونيز بين أثينا واسبارطة فلم تعد الأسباب الإنسانية متباعدة من فرد بطل وإنما من مجتمعات مدن محورها طلب القوة للسيطرة على الآخرين، امتلاكها أثينا وتلحمت دول اليونان ضد الفرس ولكونها الأقوى حولت التحالف الطوعي إلى سيطرة بالإكراه، وأدى خوف اسبارطة من هيمنة أثينا عليها إلى الحرب، بهذا كان طلب القوة والسيطرة سبباً للحرب، كما أن القوة عنده تحدد شكل السلام العادل الذي يتحقق عندما يقبل الضعيف بما يمنحه إياه القوي من شروط، إضافة لذلك ميّز توكيديس بين أسباب مباشرة أو طارئة، وهي الشرارة التي انطلقت منها الحرب، وتمثلت في تدخل كل من اسبارطة وأثينا في الحرب بين كورنثوس وكورسيرا، وبين الأسباب الأساسية وهي سوابق الحدث الكبير وهو الحرب، وما دفع هذه السوابق كلها المعنى للسيادة على الآخرين.

ARCHIVE

<http://Archivebeta.Sakhrif.com>

عبد الوهاب

خطا التفسير التاريخي في هذه الفترة خطوة مميزة من خلال بوليبيوس ومثل بشخصه هذا الواقع إذ كان من الرهائن اليونانيين لديها (118-70 ق.م.)، الذي عاش واقفاً انهارت فيه اليونان - سياسياً على الأقل - بينما كان نجم روما في صعود، تغذى فكره بثقافة بلاد اليونان من فلسفة وتاريخ، وشغلته على ما يبدو إشكالية: لماذا سقطت دول اليونان، ولماذا صعدت روما وهل يمكنها تفادي المصير؟

نقل بوليبيوس من الفلسفة اليونانية تصور الزمان دائرة تعود إلى نقطة بدايتها، وفكرة أفلطون التاميلية حول البولة التي تسير عبر دائرة الزمن من حكم لكولاء الفلاسفة إلى الظنّيان، وخرج بنظرية الدورات التاريخية التي ستؤثر على تفسير التاريخ بأشكال مختلفة حتى القرن العشرين:

١ - قيام الملك: يصل إليه الناس على مراحل بدءاً من الوحشية حيث يتجمع الناس كقطيع يدفعهم الضعف إلى الخضوع لأفواههم وأكثرهم قسوة، وتكون النتيجة «الاستبداد»، وعندما تتوطد الروابط الاجتماعية من عائلية وغيرها، وتظهر تصورات الواجب والعدالة، يقوم أول شكل من أشكال التقدم وهو «الملك»، حيث يقوم الملك محل المستبد - يكون في أول أمره جامعاً

## الفكر التاريخي

للقيم الخيرة التي ظهرت، وإضافة لها متعلها بالشجاعة فيهمي الناس. تصبح طاعة الناس له مبنية على العقل لأنه يمشي مثل رعاياه. ثم يفسد هذا النظام ليحل محله الطغيان عندما يتخيل خلفاء أنهم مشوقون، وينغمسون في العنف، ويغرقون في الترف، مما يثير معارضة ترفهم وخطرتهم، فيتحول النظام إلى الأرستقراطية.

٢ - الأرستقراطية: يطبع الناس القادة الذين أطاحوا بالطاغية، ويقوم هؤلاء بالتدخل مصلحة الجماعة نجما هاديا لهم. ويفسد هذا النظام بعد أجيال قليلة، فيتحول الحكم إلى «أوليغارشية» حيث يعتبر الأرستقراطيون الحكم ملطهم حقا لهم ويستولونها بفجور وجشع مما يحول النظام إلى الديمقراطية.

٣ - الديمقراطية: يحكم فيها أولئك الذين حركتهم المصلحة العامة وقضوا على حكم الطغاة ويقيمون حكم المساواة والحرية. لكن الأجيال التالية التي فاتتها العائنة زمن الأوليغارشية لا تقدر فهم المساواة والحرية فيفسد النظام. يصبح الحكم لا مبدئين ويعتمدون على الغولاء الذين عاشوا على تغذية جشعهم على العوام ويسبون وراء كل من يهدمهم بضخهم المزيد. مما يؤدي إلى نشي الديمقراطية وانتشار العنف الذي يعهد لمودة الاستبداد لفرض النظام، أي يعود الأمر إلى بداية الدائرة.

يلعب بوليببوس شجما إلى إمكانية التمثيل للنفس لهذا الحدث بالاستفادة من التجربة التاريخية. فقد حدد الرومان أن حكم اليونان بأن الأنظمة تتوازن بين الفئات الحاكمة الثلاث وجمعها العمل معا لا على التناقل في نظام روما المعاصرة، فالتيكة تشمل بالتناصل والأرستقراطية هي موجس الشيوخ Senate والديمقراطية هي المجالس الشعبية. ومع ذلك بدأ بوليببوس غير واثق من ماعة روما تجاه التصير المحتوم والعودة إلى بداية الدائرة. أي أن التعديل في خطوات المسار ممكن لكن النجاة من طرق المسار العام بين بداية ونهاية أمر مشكوك فيه. إذ من الممكن أن الأزهار وما يليه من شيوخ الإقبال على النعم والنفاس في الثروات يؤدي إلى الشتمال نار التطرف لدى العوام ويجعلهم فريسة للديمقراطيين الذين يفسدونهم ولحقني التضاقل القديمة وفسد الزعماء<sup>(١)</sup>.

### التفسير الأوي للناوذا في العصور الوسطى

تتغير طبيعة التاريخ وبالتالي تفسيراته المائدة في العصر الكلاسيكي لتحل محلها وتعود أفكار الشديس الأوسطون (٢٥١ - ٣٠٠م) المبينة على العقيدة السيعية. فالزمن لم يعد مكررا، وإنما

أصبح أحادي البعد مطردا متناهما لا رجعة فيه، ويعتمد من نزول آدم عليه السلام حتى يوم القيامة عندما يعود الخلق إلى السماء. وقد خلق الله الزمن ومثل مع العالم في مئة أيام

وأولاً في اليوم السابع. وبدلاً من تقسيم الزمن إلى دورات كما فعل الكلاسيكيون قسمه أوفسطيوس إلى ستة عصور متتابعة على نحو يرمز لأيام الخلق الستة:

من آدم إلى نوح - من نوح إلى إبراهيم - من إبراهيم إلى داود - الأسر البابلي - من الأسر البابلي إلى تجسد المسيح - من التجسد إلى العصر الحاضر، وسيتبعه عصر سابع يرتاح خلاله الخلق في رحاب الله. وانشغل البعض في حساب العالم بالسنين، فحسبوا ستة آلاف سنة مثل أيام الخلق التي يعادل كل واحد منها ألف سنة. منذ ذلك الوقت وعلى الآن تروح تيارات من نهاية العالم، كانت سنة 500م متوقعة وبعبء سنة 1000م تكورت عند نهاية سنة 2000م<sup>(1)</sup>.

لا نجد فيها دونه مؤرخو العصور الوسطى سواء في المرويات أو التحليلات عرضاً لتاريخ أحداث متتابعة، بحيث تحتوي ضمنها على أدنى درجات السببية لتكون السابقة مؤثرة في اللاحقة، وأبعد من هذا لديهم ذكر سبب أو نتيجة أو إشارة لقوة دينوية تسوق الأحداث أو توجهها، لأن إرادة الله هي التي تحكم الحوادث الإنسانية، وحسب قول أوفسطيوس: «شؤون التاريخ الأرضي يتولاها الله كما يشاء» وليس في الإمكان مطلقاً الاعتقاد بأنه ترك معاليد البشر. طارح قوانين العناية «فإن المعاليد البشرية تقوم بفضل العناية فهي لم توجد اعتباطاً ولا بحكم الضرورات وإنما هي نتاج ترتيب الله».

وخلافاً لما اعتقده الكلاسيكيون/الأمثيون بأنوارات التاريخية المتعاقبة حيث تسود في كل دورة قيم معينة على الناس (زاي أوفسطيوس 304-305) أن الناس يتكلمون في عيشهم إلى فئتين قد تعيشان في الزمن نفسه معشراً أنه «ليس هناك أكثر من نوعين من المجتمع البشري نستطيع بالحق أن نسميهما مدينتين، النوع الأول يتكون ممن يرغبون في العيش حسب الجسد والطمع وهذه هي المدينة الأرضية وفيها الذين لا يعيشون إلا وفق الإنسان. والثانية هي المدينة السماوية وهي للذين يعيشون وفقاً لله. المدينة الأرضية (التي يسميها البعض مدينة الشيطان) تقوم على حب الذات، وفيها يعيش الأمراء والأمرء الذين تخضعهم المدينة والسلاطنة والكهنة والسلطة والقوة، وما يفرحها هو الخير الذي تأتي به هذه الأشياء، وهو ليس من النوع الذي ينجي المخلصين له من كل ما يملأ نفوسهم من محن. وكثيراً ما تنقسم هذه المدينة على نفسها بفعل المنازعات والحروب فضلاً عن أنواع التفسر الذي يفرحها والذي يكون مدمراً للنفس وقصير الأمد. والمدينة الأرضية ليست بخالدة، أما المدينة السماوية فتستقر على حب الله، وفيها يخدم الأمراء زعمائهم بعضهم بعضاً في رحاب المحبة. إلا الرعية مطبوعة في حزن يشغل الأمراء عقولهم بالتفكير من أجل الجميع. وتدعو المدينة السماوية في أثناء إقامتها القصيرة على ظهر الأرض مواطنين من جميع الأمم وتجمع مجتمعاً من جميع اللغات دون تحقيق حول التماثل في الأخلاق والشرائع والنظم التي يحفظ بها السلام في الأرض ويعسان<sup>(2)</sup>.

## الفكر التاريخي

على الرغم من ذلك فإن السيار العام لعيش البشر على الأرض يتغير لا نحو الأسمن، بل نحو الأدنى ونحو الفساد، لأن الله عندما خلق الخلق خلقه على الكمال ويتطرق إليه الفساد تدريجياً. وهنا يلتقي التصور المسيحي مع التصور الكلاسيكي مع الاختلاف في مصدر الفساد. إذ اعتقد الشاعر هزروء أن الإنسان عاش أولاً في عصر ذهبي مباركة عندما كانت الأرض مسطحة في عفتها، والحياء ليس والناس انقياء أطهار وليسوا في حاجة إلى الكدح. ومنذ تلك الأيام تفسى الفساد في المجتمع فانهجر إلى عصر فضي ليعمل إلى عصر حديدي.

### التفسير التاريخي في الحضارة العربية الإسلامية

على الرغم من معاصرة الحضارة العربية الإسلامية الوسيطة إلا أن الوضع بالتسمية للتاريخ وتفسيره، كما هي الحال في الحياة الفكرية، كان مختلفاً إلى حد التناقض. ولعل السبب كامن في اختلاف المناخ الثقافي.

في أوروبا كنيسة مسيطرة حدث المعرفة بالكتاب المقدس وكتابات آباء الكنيسة، وحضرت الفكر ضمن أسواره، وبين بلاد إسلامية يدعوا الدين إلى التفكير والنقل والعلم.

صحيح أنه ظهر بين المسلمين تيار الجبرية الذي يلقي بنسبة الأحداث للإنسان إلى حد القول بأن نسبة الأعمال للإنسان فيها بقول وهوى يجب أن نفهم لا على سبيل تقرير حقيقة وإنما على سبيل الجدل. كنسبة الهجري للماء والسماء والسموات والارض التي قام عليها ما سمي بعلم الملاحم والحدائق وهو معرفة ما سيكون في مستقبل الزمان، وهو أمر يصح مقبولاً لدى البعض باعتبار أن الأحداث قدرت وحدهت بترتيب إلهي مسبق، وبالتالي يمكن أن يكون هناك أناس وهبوا القدرة على كشفها. ومع ذلك تطور التاريخ ضمن هذا المناخ أو رتبته المؤقتات على نسق متتابع منذ بدء الخليقة وحتى عصر المؤلف مما يقدم أرضية أولية للمبينة، وارتقى التفسير للتاريخ أكثر وظهر التباين حسب التوجه الفكري للتفسير. نعلم على مثل معبر عن ذلك في القرن الحادي عشر الميلادي، الخامس الهجري في تفسير ثلاثة من المفكرين الأندلسيين الظاهرة لهاوي الدويلات الأندلسية أعلم الفزو المسيحي الأسباني. فإن حزام الفقيه يرى سبباً دينياً لضياع الأندلس وخسارة المسلمين لها لأنها عند الفتح لم تقسم تقسماً شريعياً، بل نفذ الحكم فيها بأن لكل يد ما أخذت، وبهذا فهي حرام لا بد أن يذهب. أما الطوطوشي صاحب كتاب سراج الموائد فكان يرى أن العامل الحاسم في التغيرات السياسية هو صلاية وبأس القوة العسكرية<sup>(1)</sup>. وقد استفاد من واقع التفرغم السياسي في عصره وقيام فئة من الرجال ذوي البأس بإزالة دولة والحلول محلها. أما ابن حيان فهو مؤرخ درس بعمق تاريخ الأندلس فعلى الوضع بفساد النخبة (الملوك والمفسدات) وهم لوجهيون للناس، وذلك في إطار حكم عام مطرد على الماضي والحاضر واحتمال المستقبل. إذ يقول: «ولم تزل أمة الناس منذ خلقوا في صفين منهم هم كالملاح

فيهم: الأمراء، والفتهاء... بمصالحهم يصلحون وينساقون ويردون». وقد خسر الله سبحانه هذا القرن الذي تمن فيه من امواج هذين الصنفين لدينا بما لا كفاء له ولا مخلص... هذا القول في أرض فسد ملعها الذي هو الصلاح لجميع أذنبيها هل هي إلا مشغبة على بوارها واستئصالها، ووصل وفي التفسير التاريخي لدى العرب المسلمين بالسعي لاكتشاف قانون أو قاعدة عامة ناطقة للتطور التاريخي تدمج فيها منظومة من المسببات جغرافية وسياسية وسociological. وتسير وفقاً لها عملية تطور كل المجتمعات.

### عبر التاريخ به خطوط

رأى ابن خلدون أن تطور المجتمع يمر بمرحلتين أساسيتين وضمن كل مرحلة تحدث تطورات بشكل دائم كل منها يؤسس لما بعده ويضم سمات في جميع نواحي الحياة. طور البداوة والعصبة، يكون فيه المجتمع بدوياً، والبداوة هي الأصل لكنها في المفهوم الخلدوني لا تعني فقط التنقل والترحل وإنما عدم سكنى المدن مثل سكان الريف والجيال. ويكون للناس فيها صفات مميزة من غير وشجاعة وتوجه فكري يعتمد على الشعور، وتربط الجميع رابطة العصبية، التي تعمل صفاً على مستويات عصبية داخل القبيلة ليعن مثلاً تقوم فيها العصبية الأولى بالسيطرة على غيرها من العصبيات فتتولى ويزداد سلطتها فتسيطر عليها وتتشأ عند ذلك الملك الذي ينتج عن ذلك عصبية بطور قوة العصبية وزيادة عدد أفرانها، كما تزداد قوة بمرافق إسطابة. أهمها الدين لكن تأسس في العصبية لأنه حتى الدعوة الدينية من غير عصبية لا تنجح.

<http://Archivebeta.Sakhi.org>

الملك والحضارة، من خلاله تمر الدولة بتمسدة أطوار أيضاً ويحدد كل منها طبقاً لصفة الخلق والطبع الذي يلقب على أهلها. الأول هو طور الطفر وهو الذروة في حياتها، في التطور الثاني توجه فيه قوة الدولة ضد طريق من أصعبها بفرض الانتزاع بالسلطة ومركزتها. وما أن يتحقق هذا حتى تدخل الدولة طورها الثالث التي تثبت فيه سيطرتها وتتجلى عظمتها على شكل ثروة وعمارة وفنون. تبدأ قوة الدولة بالانحلال في التطور الرابع بفعل دعيتها وإحسانها بالانكفاء والرضا الذاتي. وتتشد خطورة ضعف الدولة في التطور الخامس للتميز بالتبذير والإسراف في البلاط الذي يستهلك كل المارد على حساب نقضات الجيش. وكذلك يبعد كل ما تبقى من آثار العصبية.

تستغرق هذه الأطوار أربعة أجيال أي مائة وعشرين سنة وهو عمر الدولة. فالجيل الأول يقضي على خلق البداوة ويشتولتها قوياً. والجيل الثاني انتقل من الشطط إلى الترف، ومن الاشتراك في المجد إلى انفراد الواحد به وكسل الجافين عن المعنى فيه، فتتكسر لديه حدة العصبية وفوتها، ومع ذلك يقضي عليه شيء مما أدركه وشاهده من الجيل الأول من السعي إلى



## الفكر التاريخي

المجد والدافعة والحمائية، مع الرجاء بعودة الأحوال إلى ما كانت عليه في الجيل الأول، أما الجيل الثالث فتبدو الهداوة بالنسبة له كأنها لم تكن ويفقد خلاوة العز والعصية وملكة القهر وتتهار قوتهم بالترف ونعمة العيش حتى يصبحوا عيالاً على الدولة ومن جملة التمسك والولادة المحتاجين للدافعة عنهم.

ويحتاج صاحب الدولة إلى الاستظهار بسراهم من أهل الدولة حتى تفرض الدولة لعباب اصحاب عصبية جديدة بدوية قوية، وتبدأ دورة ملك أخرى<sup>(1)</sup>.

## أبو خلدون، كرامة في الفكر الحديث

اعتبر ابن خلدون لدى الدارسين من أوروبيين ثم من عرب أحد كبار الرواد على صعيد الفكر الإنساني، فقد وجدوا في مقدماته التي وضعها لكتابه التاريخي «العبر» إرهابات ومقدمات وأفكاراً لطوم وتيارات فكرية سادت في أوروبا منذ القرن الثامن عشر وحتى اليوم. اعتبره البعض مؤسس علم الاجتماع قبل أوقست كومت، وفي التفسير التاريخي اعتبر التاريخ علماً مميزاً عن الرواية قبل باتيستا فيكو، وطلويزة لديه أفكار أساسية من المادية التاريخية قبل ماركس وانغلز، ومالغ قضية التطور في التاريخ بمالغ دياكتيكي فيل هيغل. وما دعنا بصد تفسير التاريخ فلهم هو

## أبو خلدون، والمادية التاريخية

اعتبر ابن خلدون أساس الحياة الاجتماعية هو النشاط الإنتاجي المشترك بهدف تلبية احتياجاتهم المادية التي تكفل لهم البقاء فيقول: «العمران هو المساكن والتلازل في مصر أو حلة للأمن بالعشيرة واقتضاء الحاجات لما في طبع الناس من التعاون على المعاش، ويردف: «وأما تقديم المعاش فلأن المعاش ضروري وطبيعي، إن الله سبحانه خلق الإنسان وركبه على صورة لا يصح حياتها ويقاؤها إلا بالغذاء» إلا أن قدرة الواحد من البشر قاصرة عن تحصيل حاجته من الغذاء غير موهبة له بمادة حياته منه، «فلابد من اجتماع القدر الكثير من أبناء جنسه ليحصل القوت له ولهم». والفكرة الثانية هي المادية هي اعتباره أن الأولوية للحياة المادية تسبق الحياة الروحية وبالتحديد النشاط العلمي بقوله: «وأما تقديم المعاش فلأن المعاش ضروري طبيعي، وتعلم العلم كعالي أو حاجي، والطبيعي أقدم من الكعالي». ومثل هذه الفكرة اعتبرها أنغلز سمة أساسية من سمات ما اكتشفه ماركس وهي «تلك الواقعة البسيطة المخفية تحت الطبقات الاجتماعية وهي أن الناس مضطرون في اللقاه الأول، أن يأكلوا ويشربوا ويمسكوا مسكناً ويسسوا قبل أن يكونوا في حالة الاشتغال بالسياسة والعلم والفن والدين... إلخ».

ومقبولة ثالثة هي هذا الجدل تتمثل بأن مراحل تطور المجتمع لديه واختلاف أتمات نواحي الحياة الأخلاقية والعاشية ونفسية الناس والعلوم والفنون والعمران خلاله تتبع من اختلاف كيفية إنتاجهم لما تكون به الحياة وذلك بقوله داعلم أن اختلاف الأجيال هي أحوالهم إنما هو باختلاف تعاطيهم من العايش.

وبهذا يعتبر بالقطاب شديد عن فكرة أساسية في المادة التاريخية، وهي أن تطور المعطيات الاقتصادية يقود تطور الحضارة بمعظمه، لأنها تكون ما يسمى بالبناء الأساسي أو التحتي، ويحكم ما فوقه من بناء كالأخلاق والفنون والعادات والفكر والفن<sup>(4)</sup>.

### أسلوب المعالجة الجدلي (الديالكتيكي) عند ابن خلدون

يمرض ابن خلدون لأوضاع الناس في المراحل المختلفة في العمران من بدوي إلى حضري بشكل حركي لا يشكل ساكن متسجما مع ما يقوله من وجود تطور مستمر وإن أحوال العالم والأمم وهوالدهم ونحلم لا تدوم على وشرة واحدة ومتناه مستقر، وإنما هي اختلاف على الأيام والأزمنة، وانتقال من حال إلى حال، ويصور تفاصيل هذا التطور الدائم على القواعد نفسها في جدلية هيكل منها التأثير المتبادل للعناصر الموجودة في العالم، وهي حديث ابن خلدون عن المجتمع البدوي المحتوي على عناصر متعددة منها البيئة الصحراوية والتفك والعيش كقبائل البربر الذين اقترام الواحدة منها العصبية ويتسمون بالشجاعة. وهذه العناصر ترتبط ببعضها بعضا وتتأثر بالتأثير المتبادل فتتأثر بالبيئة الصحراوية، والتماسك والشجاعة يرتبطان بعدم التكون للأمان وراء الأسوار، وضرورة البقاء وعدم تعداد دائم للحرب.

وفكرة أخرى من الطريقة نفسها وهي التطور من خلال صراع الأعداء نجد أمثلة كثيرة عليها عند ابن خلدون. فالحقبة بعصبيتها المشتركة التي تفرض مساواة في صفوفها تؤسس دولة يصبح فيها شيخها ملكا. وعندما يحاول ترسيخ سلطانه يجعل الشيوخ الآخرين السائرين له تابعين مما يحدث تمائزا بين سيد والتابع وتزول العصبية. وهكذا يؤدي العصبية إلى التفتت وهو تقويضها فيحدث الصراع وتزول العصبية. ومثل آخر نجد سلسلة متتابعة من التناقضات التي يخلق حل واحد منها لتألقها آخر... ويتجلى هذا في وضع الملك الذي يحاول ترسيخ سلطانه بتجنيد مرتزقة معا يتراب عليه ثققات يحصل عليها برفع الضرائب، لكن رفعها يؤدي لتضعف الحياة الاقتصادية وبالتالي دخل الملك وإضعافه فيعوض ذلك برفع آخر للضرائب مما يؤدي إلى بؤس وتفكك وفلاح تستوجب بدورها تجنيد مرتزقة جدد لغرضها وينبغي أن يدفع لهم من ضرائب جديدة تقضي بدورها إلى فلاح جديد، وهكذا دواليك... أعداء تتعاش ويؤدي تضاربها إلى تطور مستمر<sup>(5)</sup>.

### البحث والأصالة عند ابن خلدون

ما سلف من القول يثبت أن ابن خلدون ابتكر وسبق غيره ولم يكن ادعاءه أجوف عندما عبر عن ابتكاره لعلم وفكر بقوله: «وسلكت في تربيته وتبويبه مسلكا غربيا اخترعته من بين للناسي مذهبا صحيحا وطريقة مبتكرة وأسلوبيا. وإذا كانت طريقته مسار التطور الدائري أو الدوري الذي قال به له ما يشابهه في الثقافة الكلاسيكية التي سبقته إلا أنه مختلف عنها جذريا في كل النواحي».

كانت نظريته من منظور مختلف عن منظور الكلاسيكيين لأنهم نظروا للمجتمع على أنه مجتمع سياسي في المقام الأول، أما ابن خلدون فقد عالج المجتمع على أنه مجتمع جماعات عمل تهدف في المقام الأول إلى تلبية احتياجات أفرادها المادية في المقام الأول. كانت مقولات ابن خلدون تبدو وكأنها أحكام عامة مستقاة من ماضي وحاضر مجتمعه الإسلامي بدليل استشهاده بالأمثلة مستقاة منه.

وأخيرا تميز ابن خلدون حين سبقوه والتحقوه في تفسير التاريخ وفلسفته الذين كانوا يعزّلون الدين أو هي ضدام معه. بينما جاءت أحكام ابن خلدون في إطاره بدليل تكراره في أطرو الحديث عن الأحكام التي توصل إليها لعبارة «هذه سنة الله في خلقه» وربما أوحى باقتضاب فيها إلى أن الله سبحانه وضع سنا بطبيعته سواء كانت طبيعة أم بشرا، وما عمله هو إلا اكتشاف هذه السنن في القدي البشري.

### التفسير التاريخي في أوروبا من القرن التاسع عشر

حكم تفسير التاريخ في هذه الفترة طبيعة الحركة الفكرية العلمية المتعلقة من أسر فكر الكنيسة وأهميتها في تشكيل فكر جديد بديل، قد لا يعنيه التعامل والاتفاق بقدر ما تهتم الحقيقة ومصلحة الإنسان.

تكررت ولمجتمع. وضمن هذه الحركة العامة شهد التاريخ انعطافا مهما. إذ شغله، بعد ما لم يعد الكتاب المقدس وتوجهات الكنيسة ونظريتها للماضي مرجعية البحث عن طبيعة التاريخ وفلسفته وقيمة المعرفة التاريخية ومدى فائدتها وإطار التاريخ الزمني والمكاني والقوى الحركة له.

### النابليون ونصيبه في القرن السادس عشر

لعب مركزان فكريان في أوروبا الدورين الرئيسيين في هذا المجال هما إيطاليا وفرنسا. في إيطاليا مهد الحركة الإنسانية كان التوجه الفكري الطامح إعادة الاعتبار إلى الحياة الدنيوية ونبت فكرة أن الدنيا وادي ندم بين الهدم والحد، وفي هذا الإطار من تعجيد العقل الإنساني وجدوا ضالته في العودة إلى الفكر الكلاسيكي الذي ينحو هذا المنحنى. وربما أثر الإطار

السياسي الذي عاشوا فيه وهو دول مدن فطنت عليهم حب الوطن. واتجه الدارسون لدراسة التاريخ في هذا الإطار حيث يبرز منهم ميكافيللي (1469 - 1527م) الذي عمل في خدمة أمراء فلورنسا. تجلت نظراته للتاريخ وتفسيره في كتاب «الأمير والأحداث» حيث عرّف الأعمال كالإنسانيين للإنسان، ولكنه خالفهم في نسبتها للإنسان في المجتمع أو للشخصية الجماعية في الوطن لا للإنسان الفرد. وفي هذا المجال هاجم تعصيد الكنيسة للرجال التواضعين المتميزين المستقرفين في التأمل لا الرجال العاملين الناشطين بفعالية، ولذلك فضل الجمهورية الرومانية الوثنية على وضع إيطاليا في ظل المسيحية. أما حول المسار الإنساني عبر التاريخ فاقترح من بوليبوس فكرة التطور الدوري أو التآثري وإن رأى أنه بإمكان الإنسان التحكم لحد ما في هذا المسار بطريقة الحصول على السلطة وإثباته أصداها بالاستفادة من تجربة التاريخ، لأن الناس لا يهتمون في جوهر طبيعتهم في كل العصور. وهذا ما سيساعد في الحاضر والمستقبل الإنسان على إقامة تكوينات سياسية أكبر حجما وأطول عمرا. لكن طموح الإنسان الذي لا يعرف حدودا تجاهه كثير من القوى وتضع حدودا لما يمكن له أن يحقق وطامسة القدر والحظ، وبهذا يكون ميكافيللي قاسرا في الحد المكاني للتاريخ لكن منظوره الزمني كان ثلاثيا: الماضي والمستقبل من موقع الحاضر<sup>(1)</sup>.

وجد هذا الاندفاع المجدد لتقديم **الرافض للتوسيط** والكنيسة كايها لجماعه في فرنسا، كما بعثه جان بودان Bodin (1530 - 1596م) الذي فضل المعرفة التاريخية على واقع العالم هناك: المقدس ورومان إلى معرفته بالإيمان. والطبيعة بالنظر والإنسان الذي يسير حياته في إطار مجتمعه، وعلى الرغم من أن معرفة أمثاله غير ممكنة بالكامل وبشكل دقيق إلا أنها مفيدة على الرغم من محدوديتها لأنها تعلم الإنسان الحكمة ومن أكثر المعارف فائدة، وإذا نحا بودان منحى الإنسانيين في إعادة الاعتبار للماضي، إلا أنه لم يقبله كله كحقيقة، بل نقد الفكرة القائلة فيه من تطور وتغير نحو الأسوأ. ناهيا وجود عصر ذهبي باعتبارها وهما كالوهم الذي يثاقب البحارة عندما يقادرون ميثاقهم ويصبحون في لغة البحر وتبدو لهم أعالي منازلهم عند خط الأفق فيمتثلونها قد ارتفعت إلى السماء. ورأى أن عصره أفضل من ذلك العصر حيث كان أحد أبطاله هيراقليس كبير قراصنة، ووضوح بودان تصورا لتاريخ عام البشر بدلا للإطار الكنسي. ووجد في تعاقب إمبراطوريات قد تكون اللاحقة أفضل أو أسوأ من السابقات، لكنه لم يتحدث عن تطور كامل بل اكتفى بالمقارنة بين عصرين متباعدين. إلا أنه حاول البحث عن أسباب تحكم الحوادث ووجدتها غير متطردة لاختلاف الناس الذين يشاركون أعمالهم واختلاف مؤسساتهم، لذلك كان لكل حادثة أسبابها الخاصة. أما أنواع الأسباب المؤثرة فهي توازن السوائل في الإنسان والمناخ والموقع الجغرافي والتجوم<sup>(2)</sup>.

## التاريخ وتقليده في القرن السادس عشر

وافق تعجيد الحركة الإنسانية للنماذج الفكرية القديمة كمواجهة للفكر الإنساني إثرائهم في الوقت نفسه إلى الطبيعة المؤقتة والعبارة لإبداعات العقل الإنساني. وهذا ما تمسك به مفكرو القرن السابع

عشر الذين وجدوا في الأنماط الكلاسيكية مجرد نتاج للأمر في مرحلة من التاريخ الإنساني. وعلى الرغم من لعانها إلا أنها ليست متفوقة على ما لديهم. فقد منحهم المسيحية موضوعات أنبل ولديهم معرفة أوسع يحكم تأخيرهم الزمني. وربما تلبنت هذه الفكرة لديهم بحكم الإنجازات الأدبية في الاكتشاف والاختراع. ومع ذلك بدأ القرن وخاصة بالتسمية للفكر الإنساني دون مرجعية مجمع عليها، ذهب الفكر التنكسي وطائفة الشكوك الأنماط القديمة وكذلك إمكانية العقل في الوصول إلى المعرفة الحقيقية، وقام كل من فرنسيس بيكون (1561 - 1626م) ورنيه ديكارت (1596 - 1650م) بيند المحاولات لإعادة بناء بيت المعرفة الإنسانية وخصصوا فيه مكانا لعمل الإنسان على الرغم من محدوديته، حيث إن الله يصمم ويرسم ويخلق ويحكم أحداث العالم عموما، ولكنه يعطي مجالا واسعا لتطور الإنسان، وهي النقطة الأساسية المهمة للتاريخ. إكن يمكن التاريخ اختلف لدى الاثنين فضع منهم يهكون النصري في استفراد الظواهر واستخراج أحكام عامة لا تتحقق على التاريخ، وعلى المؤرخ جمع الوقائع أو مادة الأحداث، لا لاستخراج حكم عام أو خط رأيهم، وإنما لتقديمها للشعراء والفلاسفة كي يستخرجوا منها رؤى عامة ودروسا أخلاقية. أما ديكارت رائد فلسفة الطل الذي أرسى اليقين على شواطين ضمير الإنسان فقال إن استعراج البديهيات والسمات التي تبس عليها الحقيقة ممكنة في العالم المحسوس والمادة. أما عالم التاريخ حيث الأصوات والألوان والحب والكراهة والطمع فلا يمكن الوصول للحقيقة، فهناك تفرّد للحوادث ولا يمكن استنتاج قنريها ووضع مقولة مسبقة لها والتنبؤ بحدوثها. بهذا طرد ديكارت التاريخ من قاعة الفلسفة<sup>(1)</sup>، وحرمة مما تقدمه من خطوط عامة يتوجه فيها فكره.

تجلت الحيرة الفكرية الناجمة عن رفض الفكر الوسيط والشك بكفاية الفكر القديم والمعجز عن بناء جديد بأجل مظاهرها في الفكر التاريخي. وتضاربت الأفكار حول حل المرويات عن أحداث التاريخ حقيقية؟ إذا كانت حقيقية فهي كثيرة. كيف نختار المهمة التي التاريخ ضارها في التعليم لغير التاضحين ولغير الحكماء والزعماء لأن أحداث الدول وعمل الحكومات التي يتضمنها قد تسد طاعة الناس للحكام؟

مع ذلك توقف البعض في إيطاليا عند أفكار ميكيافيلي، مثل اتانجي Asenghi، إن في التاريخ من الحقائق ما يكفي لمعرفة الإنسان بعاضره من خلال أحداث الماضي، ويساعده

بذلك لرسم خط لاسار حيواته ويحدد خوفه من التغيير، واعتمد باتريزي Patrizio ما اعتمدته ماكيافيللي من وجود مسار دائري أو دوري للتاريخ، وإن حدد دوراته بشكل مختلف لتفسير ظاهرة قيام وسقوط الدول مستعينا بتخصص الآلهة عند المصريين القدماء واليونان. فقال إن العالم خرب مرتين ثم أعيد بناؤه، الأولى بالحروب والجماعة والأوبئة والزلازل والطوفان والفتن، ثبعثها فوضى لألف سنة، ثم أعاد الإله خلقه من جديد ليمسح بدنياميته الخاصة ويثما بتعظم من جديد.

ولعل الإنجاز الوحيد المعتمد فيما بعد هو التأكيد على مسار متصل للإنسانية وتقسيمه إلى مراحل متميزة، اعتمد الأساس الثلاثي للإنسانيين وهو: نور - ظلام - عودة النور، ثم تعدلت هذه التسمية خلال القرن السادس عشر باستبدال الظلام بالوسط. لكن الانسجام مع التوجه الفكري المعاصر وتعميق واقع أوروبا عن القديم أدى إلى التقسيم المعتمد الذي ساد، وهو قديم ووسط وحديث، ولعل المفارقة أنه لم يأت من فيلسوف ولا من مؤرخ مشهور، وإنما في كتاب تدوين قبل سنة ١٧٠٠م ألفه كريستوفر شيللاريوس<sup>(١)</sup>.

كما ظهر لدى فلاسفة إنجلترا اتجاه سمي الإنسان إلى الكمال أما بواسطة الحكومة كما يقول توماس هوبز (١٥٨٨ - ١٦٣٩) أو انطلاقاً من طبيعة الروحية كما يقول ليبنتز (١٦٤١ - ١٧١٩م). انطلق هوبز من تأكيد ديس اليوناني وترجم كتابه ليري أن الإنسان أتاني بطبعة لديه رغبة لا محدودة ولا تقطع حتى الموت في حيازته القوة، وهذا ما يجعل الإنسان عدوا للإنسان، مما يخرّب كامل الحياة الاقتصادية والفكرية، ويجعل النفس بلا حول وبهيمنة حكومة تحمي كل واحد من الآخرين ومن الخارج مما يؤدي إلى استلاب الجميع ووقايتهم، أما ليبنتز فيرى أن الأفراد كذاتيات روحية مستقلة عن بعضها داخل مجموع الوجود، والذاتيات الروحية لها نشاط فطري أو تلقائي وحرية فتكافح للوصول إلى الكمال.

### التقسيم التاريخي بين ١٧٠٠ - ١٨٨٠

ساد في هذه الفترة على غالبية المفكرين كسفر من فكر الثوري نظرية التقدم، التي لم تكن من صلب مفكر واحد وإنما أسهم فيها العديدون ولو أن كوشورسكية (١٧١٣ - ١٧٩٤) قدم التسهم الأوفر.

لنور فكرتها المحورية على أن الإنسان على مر العصور وما تعاقب فيها عليه من استقرار واضطراب يسير إلى الأمام على درب التقدم نحو كمال متزايد، ولو بإرشاد بطيء، لا باتجاه هدف روحي وإنما باتجاه كمال إنساني على الأرض.

انطلقت هذه من عدة مقولات: إن العالم خلق مرتين متعلبا ناهما في جوهره، لذا فإن أي فساد فيه غير طبيعي ويمكن علاجه، والكائن البشري كجزء من هذا العالم صالح بالأساس

وليس خاطئاً بالورثة. يتربص هذا الصلاح بأفراد من خلال العقلانية الإنسانية، وكانت هاتين الصفتان موجودتين فيه حتى منذ الماضي السحيق وإن قيدتهما مؤلفتا الغرائز مع قوى البيئة الطبيعية، ويقدّر ما يتحرر العقل يحصل تقدم. والعقل واحد في الجنس البشري بل هو العنصر الوحيد وليس الانحدار من آدم وحواء، وبالتالي فإن مصير البشرية واحد. وقد ساعدتهم على التوفيق بين هذا الاعتقاد وواقع العالم بما فيه من تفاوت في التقدم تطور مفهوم الحضارة (Civilization)، كان هذا مصطلحاً قضائياً متصلاً بالعدالة ثم أخذ معناها في الدلالة على مرحلة تطور في حياة الإنسان لدى تورغو الفرنسي العام 1789<sup>17</sup>. وبعد ذلك ظهر مطلبوما سنة 1789، لبعض أولاً أسلوب حياة بالذوق والاعاط، راقية، ثم تطور بدافع من هذا الاتجاه الإنساني ليعني طريقة الحياة ومنظومة العادات والقيم، وقد درس فولتير Voltaire (1694 - 1764) في كتاب له بعنوان: «مقالة عن أخلاق الأمم ورواجها»، قدم له مقدمة استلهم فيها لأول مرة مصطلح فلسفة التاريخ. الحضارات الصينية والهندية والفارسية والإسلامية بمصانيف وبن مدى إسهام كل منها في حضارة العالم عامة. وإذا بين فولتير أيضاً تفوق أوروبا، إلا أن أصحاب فكرة التقدم لم يجدوا في ذلك اتفاقاً مع قولهم بوحدة العقل البشري، فسروا التفوق الغربي هو تقدم العقيدة عندهم بينما ما زالت القوى المضادة للعقل من ديانات وفنون وعادات قاصدة قاهرة تمنع انطلاق العقل البشري خطوة للعقل عند الغربيين. ولمسحب هذا على المجتمعات الغربية حياة العقلانية تتصاحب أولاً في قبول الفلة وثالثاً لغشرات لدى الجماهير التي قد تبين طويلة لا عقلانية فكراً وسلوكياً، لكن الفلة للتورة العقلانية لمن قوانين وتقدم حكومة صالحة تقود الجميع في طريق العقلانية التي تسود أطر الأمر.

نظر أصحاب نظرية التقدم إلى التاريخ الأوروبي المبكر على أنه تطفل، فهي أحسن الأحوال، أو كما كان عند الكلاسيكيين. يمثل طفولة الإنسان. أما هي أسوأها أو هي العصور الوسطى كفترة جهل وغيبية أوقفت مسيرة التقدم نحو تحرير العقل، ويصلح كبرهان ممتاز على أن التاريخ هو اعتراف الإنسان بأخطائه في الماضي.

تفاوتت درجة حماس الفائلين بهذه النظرية تجاه المستقبل والماضي. فلكثرتهم حماسة رأوا أن الإنسانية ظلت عدة قرون والماضي فيها يقود الأفعال الإنسانية في الحاضر ويسهم بشكل كبير في صياغة الأمل للمستقبل. أما الآن فإن الأمور تجري في خط معاكس تماماً فإن التطلعات للمستقبل تحكم الحياة الحاضرة وتقدم المعيار لتقدير الماضي.

### دور العقل والقدرة

رأى تورغو أن نزعات الإنسانية انطلقت صعباً في الماضي وفادت إلى الغيبية والعشوائية، وما جرته من تعبئة جعل العقل يرد للتأكيد ذاته. وبهذا عملت كدافع لتقدم العقلانية. ثم فقد هذا

الدافع بدوره ولم يعد التقدم بحاجة إلى غيبيات أو ضلالة لتدفعه وعليه أن يحارب بقوة. ورأى كوندورسية أن زمنه نقطة انعطاف تاريخية وأنه بعد إيمان النظم طويلاً استنتج أن الوسيلة الوحيدة للتقدم هو تسريع عملية التطوير والعقلنة ليست سلطان العقل على مجال المجتمع. وقد يتبعه في الحال سلطان على الطبيعة. ويتأتى ذلك إذا نظمت العقلانية نفسها في فكر شامل يكتسح كل المواقف في طريقها. وتتقدم بخطى ثابتة وواثقة في طريق الحقيقة والفضيلة والسعادة. حول المسار الذي يتخطاه التقدم والمؤثرات فيه أعطى مونتسكيو (Montesquieu 1689 - 1755) الأسباب الطبيعية من مناخ وأحوال جغرافية دوراً مؤثراً، دون أن يوازن بين تأثيراتها المباشرة التي لا بد منها وبين مختلف أنواع ردود الأفعال البشرية عليها. بينما أعطى الخرون قيمة كبرى للبيئة الإنسانية، فالتقدم العقلي وما يؤدي إليه من اختراعات كما هي الحال في طرق المواصلات يسهم في زيادة المعرفة، وينمو معها العقل الذي يؤمن بدوره بيئة سياسية واجتماعية فتتسود العقلانية والحرية المجتمع، ويتعاون هذا كله لإحراز اختراعات أكثر فأكثر والتقدم أكبر فأكبر، مما يعمش أو يقلل من دور العوامل الطبيعية.

وتباينت آراء الفكراء في النظرية حول شكل مسار التقدم. رآه أكثرهم حملاً كوندورسية<sup>(1)</sup> ذا اتجاه واحد مستقيم إلى الأمام دائماً، وقد يبطئ فيه أحياناً. أما بورغو فقد رأى أن المسار لولبي بمعنى أنه يشراج بعد تقدم لكنه لا يعود إلى البداية بل إلى نقطة أعلى منها. فالإمبراطوريات تقوم وتسطح والشكل الحكومي تتعاقب والعلم والفنون تكتشف وتستكمل. وكل بدوره قد يشراج أو يتسارع مع انتقال الشكل والضميم من بلد إلى آخر. أما كونينيك والميرت فتحدثا عن مسار على شكل قفزات من الأسفل إلى الأعلى ثم نزول. فعلى خط مسار التاريخ توجد ذرى أو قمم تعقب كلا منها فترة انهيار قد تكون لقرون. حتى لتبدو وكأنها الوضع الطبيعي الذي لا أثر فيه للعقل ولا للتفوق الرفيع. ورأى هولشتير هذا الرأي متسجماً مع واقع التطور الإنساني: تمدن العصر القديم لكنه بربرية المصور الوسطى ثم عودة التمدن في الحضارة الفرنسية زمن لويس الرابع عشر. لكن دي شامب ولوفز شككا في إمكانية التنبؤ بأي مسار حيث يمكن لمركبة حربية أن تغير مجرى الأحداث.

### خاتمة المسار ودور ديانة التاريخ في المعاصرة عليه

هذا المسار للتقدم دائماً يصل إلى غاية تمثل ذروة انتصار العقل وسيادته في المجتمع. وهي المرحلة العاشرة في تطوره. وكل زيادة في العقلانية تقدم زيادة مماثلة في سعادة الإنسان. فتختلف ظواهر

الأحداث طيلة التاريخ من قيام وسقوط دول والحروب بين الأمم لتغلف حقيقة التقدم الثابت لعلم الطبيعة والأخلاق، التي تهزم نوايا الجهل والشر ونزوات الأفكار. ورأى أن غاية وصول



العقل إلى النمو قد حلت في فكره حيث المدارس العامة والرياضيات والفن الاجتماعي / علم الاجتماع، مما يؤمن التكامل التام لطوروف الإنسان وثانيه السعادة أيا... ويمكن للتاريخ أن يسهل في العملية، لكنه ليس التاريخ الذي يدرس دون غاية أو هدف ويكتفي بالتحقق من وقائع من خلال الوثائق ونقدها، وقد نعت مونتسكيو المؤرخين التعمكين في هذه العملية بالجامعين وليس لديهم ما يقولونه هم، ويظهرهم فولتير ليس كل ما حدث في الماضي جديرا بالمعرفة، فعلى التاريخ أن يضع هدفا له تعليم التثوير الشامي ليصبح أحد أدوات التقدم الإنساني. إذ يعمل كمظهر من الميولات أحيانا، فتاريخ العصور الوسطى يعرف بالناس ويعطيهم بعثرون بأخطاء الماضي، عندما يصدمهم كل ما فيه من ضلالات وغربيات، ويعمل أحيانا كمرشد كما فعل هو في كتابه «تاريخ حياة شارل الثاني عشر» إذ يعلم للولد إلى أي مدى يمكن لحكم سليم وغير أن يوصل الحاكم لجد كبير<sup>(1)</sup>.

### المشكلات في نظرية التقدم

على الجانب الآخر كان فريق من المفكرين يشكك في هذه النظرية على درجات مختلفة إلى حد وصول البعض إلى نفيها أو صحة عكسها، في مقدمتهم جان جاك روسو الذي أسف لتقدم العقلانية بمعزل عن قدرات الإنسان الأخرى التطورية وهي العاطفة، فعند وقت طويل كان يعمل في عالم الطبيعة البهيم والنباتية والعاطفة، وحتى ضرورة حفظ لبقاء مجتمعين، فيقوى التعاون وتسمى الحياة الأخلاقية، وعندما ابتعد الإنسان عن الطبيعة تغيرت الأشياء، فحلت السلطة بكل أشكالها من ملكية وراثية محل التعاون وعشت بمصالح الآخرين، مما جعل الإنسان يكتسب مظهرا خارجيا مناقضا لفطرته الخيرة التي تكون ذاته الحقيقية فهو مزيف مضاد مدع ذو رغبات شريفة، كانت الثقافة نتاجا ومنتجة لهذا الابتعاد عن الخير والفساد، لأنها كلما تعاقبت بتطور العقل بمعزل عن الأجزاء الأخرى، كلما طغرت جذورها في الإثم والشر لا هي الفضيلة، لهذا فإن قصة الإنسان على مسار الزمن ليست التقدم بل هي قصة الانحطاط<sup>(2)</sup>.

أما الفلاسفة الماديون الذين نظروا للإنسان كجزء من عالم الحيوان ولو أنه أكثر تعقيدا، كان على رأسهم لاميتريه Metrieh ما وهولباخ وهلفيتوس، فقالوا إن ما يحكم مسيرة الإنسان ليست سلسلة الأسباب التي تساق من إرادة حرة أو حكمة أو فكرة التقدم وتقدم العلوم وحتى الإله وفكرة الخلود، بل هناك مسار واحد هو الحاجة والرضا في إنشائها، وإذا لم ذلك تحققت للإنسان السعادة، وهكذا يكون مقيدا بإملايات الطبيعة.

ومن منطلق آخر مختلف كلية ينسف الأساس الفكري الذي قامت عليه نظرية التقدم قال الاسكتلندي دافيد هيوم Hume كل النظام الفكري الذي نشاهده حوله، كالتسببية على سبيل

المثال، هو في الحقيقة عادة لعقل الإنسان أكثر منه تعبيراً عن حقيقة واقعية، فلا فرضيات العلم ولا ما وراثية العقل يمكن قبولها على أنها تعكس الحقيقة. وكل الآراء التاريخية بما فيها نظرية التقدم يمكن قبولها كأراء خاصة، وعلى الرغم من أنه نصح المؤرخين بالحذر من الاعتماد على المذهب التجريبي العلمي، وبعدم الطموح لمشروع واسع في التفسير. إلا أنه في الواقع كان يرى الطبيعة البشرية ثابتة ولا تتغير.

وفي ألمانيا جاء رد آخر لا يتفق مع نظرية التقدم في وحدة العقل الإنساني، وإن لم يخالفها في قضية التطور إلى الأمام. وتعلل ذلك في هررد (1915 - 1902) في كتابه «افكار حول فلسفة التاريخ». قال فيه إن مسيرة الإنسانية زحف إلى الأمام مكمل لما يحدث في عالم الطبيعة التي سرجت على مراحل أدت في نهاية الأمر إلى الإنسان. وهذه القوة بدورها تعتبر بداية لقوة أخرى من طراز عقلي. لكن البشر على هذا الدرب يتأثرون بالافناخ والبيئة الطبيعية. ونتيجة لتباين البيئات يكون لأبناء كل بيئة طابعهم الخاص وهو ما يسمى بالطابع القومي. ويؤثر هذا الطابع في كل ما يقوم به مجموعهم. ولكل قوم مميزات كمال خاص بهم مستقل عن معايير الكمال لدى الأمم الأخرى<sup>(33)</sup>.

### ظهور التفسيرات الفكرية للتاريخ

بدأ في هذه الفترة اعلام كثر وبحثوا نظريات عامة للتطور الإنساني مؤكدين أن كل الأمم في تطورها كذا أو ان تتوحد، إما على شكل دورات تعود فيها الأمم إلى الخلف، وإما أن تتصل إلى نهاية سعيدة تصبح فيها

التطورات فسيروا لدى وضعت الوضع العام الذي وصلت إليه.

### جيوفاني باتيستا فيكو (1668 - 1744) :

إيطالي بسط نظريته في كتابه «العلم الجديد في الطبيعة المشتركة بين الأمم». ورأى فيه البعض مؤسسا لفلسفة التاريخ. اعتبر أن الإنسان ليس مجرد عقل محض، وإنما عضوا في جماعة. وبما أن العلوم الطبيعية لا يمكن أن تفسر تاريخه، لذلك انطلق لتفسيرها من منطلق جديد اعتبره علما وأنه مبتكر لها<sup>(34)</sup>.

صالح أولا: دخول الإنسان بوابة الحضارة ليس بعدها في ثلاث مراحل: عصر الآلهة ثم عصر الأبطال وأخيرا عصر الرجال. ولكل مرحلة بنيتها الخاصة من ثقافية وسياسية واجتماعية وفكرية ولها ضميرها الجماعي.

دخول الإنسان للحضارة: اعتمد فيكو ما ورد في الكتاب المقدس عن بداية الخلق حتى انطوهان، ثم انتقل للحديث بعدة من تكوينهم لمجتمع لا يعقد اجتماعي كما يقول أصحاب

## الفكر التاريخي

المذهب الطبيعي وإنما يفعل أحداث متتالية مروا بها. كانوا يعد الطوفان هائمين على وجوههم كالمضواري. فقدموا قدرتهم على الكلام، ويشعرون غرائزهم دون ضوابط، وعندما كانت الأرض تجف تصاعدت منها أبخرة كثيفة أدت إلى أمطار عاصفة برعود وصواعق ذميرت، منها هذه المضواري، وموت بأول تجارب الطوف وبدات التأمل في الكون، ونتيجة لذلك أقاموا الأعمدة الثلاثة التي بني عليها المجتمع لتقل الحضارة، نظموا علاقاتهم الجنسية فنشأت مؤسسة الزواج والأسرة ودفنوا موتاهم ونشأ عتصم الدين.

مرحلة الآلهة: هي مرحلة الطفولة هي حياة الإنسانية، وتشمل عصور ما قبل التاريخ والثقافات البدائية. فيها تكون الرابطة الاجتماعية عائلية قائمة على أساس النسب، وتتحدث الأحداث والتغيرات بفعل الآلهة والأرواح السيرة لقوى الطبيعة، ويعلأ الناس القدس لها مع الرعب منها. أما الفكر هاربا به الشعراء وأسماء برد في تعبيرات بلاغية شعرية، ولا توجد في هذا العصر منونات العواذ، وإنما قصص آلهة ومرويات شطوية. أما الحكم فهو ديوقراطي حيث الحاكم أو الملك الذي تقوم له سلالة المعبّر عن إرادة الإله. أما على النطاق الاجتماعي، فالفلكون إلهي والعادات مبنية على الدين والتقاليد ومع ذلك تبقى الطبيعة الغالبة على الناس الشراسة والتسوية، وإن كانوا يخضعون لسلطة الآباء.

مرحلة الأبطال: وهي مرحلة الفتوة هي حياة الشجرات، حيث تحدث التغيرات بفعل الأبطال أشباه الآلهة. أما الحكم والأدب على الأبطال الأريستقراطية ويحكم منهم الأقوى رجل إلهي. إنما بموجب قانون يمنونه مشرعون بناء على القوانين، ويظهر في هذه الفترة مؤسسو المدن حيث الفتوة فيها للمجموعات، لا للفرد. أما العادات فتغلب عليها الصرامة مع الالتزام بالدفائق والتفاصيل.

مرحلة الرجال: وهي مرحلة النضج والاكتمال هي حياة المجتمع إذ تنسم بنوته هي الناسيم على مقننات العدالة برؤية عقل ناضج. تقوم فيها الروابط الاجتماعية على أساس الصالح العام وأداء الواجب الذاتي طوعا، والرجال هم الذين يسيرون الأحداث ويكتشفون قواهم، معا يخلق الشكل في الأساطير السابقة والأبطال. لذلك يعد تفسير الماضي ليصبح مستجيما مع العقل اللطيف. وهو ما يسود أيضا في اللغة والفاهيم والتصورات، ويوطع هذا بطابعه أيضا الأدب ليصبح نثرا ذا طابع فلسفي وعلميا مكتوبا بلغة وطنية، وتسجل أعمال الأفاضل من الرجال وريعا طال التسجيل أعمال العاديين منهم، وأما في مجال السياسة والحكم فالشعب هو مصدر السلطة وتقوم حكومات ديمقراطية، وإذا أخذت شكلا ملكيا يكون كسلطان البشر ويتسم بالعقل والنواضع والغير، والالتزام بالتشريعات التي يمنها الرجال الثلاثة، وهي العادات نزول الهالة المحيطة بالقدسات وتبنى السلوكيات على الالتزام بمقتضيات الواجب الاجتماعي والوطني.

الانتهيار والعودة نحو البداية: لا تنوّم المرحلة الأخيرة إلى الأبد، بل تتهاور بفعل الترف وحسب الدال وتظهر الطبقات الاجتماعية وإفساد النظم الاجتماعية، وبالنتيجة يضعف المجتمع ويهجر عن مقاومة الغزوات الأجنبية فيعود إلى البربرية، ولكن ليس إلى النقطة التي بدأ منها وإنما إلى درجة أعلى منها بفعل الاستفادة من بقايا التجارب السابقة.

بهذا يكون فيكون قد رسم مساراً للتطور لجميع الأمم وتوجهه العام إلى الأمام، ويسير على شكل حلزوني، مما يجمع بين الدائرة والخط المستقيم، باعتبار أن التراجع فيه لا يعود النقطة البداية.

اعتبر فيكون أن جميع الأمم تسلك هذا المسار، لكن التطورات وحتى داخل كل مرحلة من المراحل الثلاث تتم بفعل قوى داخلية مستترة، وإذا وصلت حضارتان إلى أوضاع وأفكار متعائلة عند مرورهما بالدورة التطورية نفسها في وقتين متفاوتين وحتى متباينين، مثل مرحلة الأبطال التي مرت بها أوروبا العصور الوسطى واليونان في المرحلة الهوميرية، لا تكون العناصر المتعائلة بين الطرفين نتائجاً لاقتباس الحضارة اللاحقة من الحضارة السابقة.

وأخيراً اعتبر فيكون أن تصميم هذا المسار وتلك المراحل ليس لا بشيء، وإذا دل ذلك على إيمان فيكون لكنه يدل أيضاً على اعتقاده بضرورة مرور الأمم بهذه المراحل<sup>(34)</sup>.

جورج ويليام فريدريك هيجل (1770-1831):

يميز هيجل بين سياق الطبيعة وسباق التاريخ واعتبار أن أحداث الطبيعة تكرر دون تطور، فالفصول تتعاقب بانتظام ولا توجد تطورات بين حقبة وأخرى، بينما لا يتكرر شيء بذاته في التاريخ، إذ إن الحروب التي تنشب بين فترة وأخرى ليست ذاتها وكل حرب تحمل شيئاً جديداً عن الحروب السابقة لاستفادة الناس من تجاربهم، وهكذا يكون مسار التطور في الطبيعة دائري وفي التاريخ لولابي.

يتم التطور وفق آلية الديالكتيك التي ابتدعها هيجل وتتضمن ثلاثة عناصر: الموضوع، نقيضه، مركب الموضوع المؤلف من كليهما، أما المركب أو الدافع للتغيير والتطوير فينتج من الإنسان نفسه، الذي يشترك مع الحيوان بوجود حاجاتهما كالأطعام والشراب والمأوى وحفظ البقاء، قبل كل شيء، لكنه يتميز بوجود العقل الذي بدله على كيفية تأمين هذه الحاجات.

وبرجود ما سماه اليونان ثيموس Thymos، الذي تولد عنده رغبة جامحة هي أن يعترف به من الآخرين ككائن إنساني ذي قيمة معينة وكرامة، كما أنها تتميز عن جميع الكائنات الحية لأنه الوحيد منها الذي ينشأ فوق كل الغرائز وحتى على أهمها، وهي ضرورة حفظ البقاء، فيحاطر بحياته في حرب مع الآخر لأجل هذا التقدير للذات أو للاعتراف بقيمته وكرامته.

بدأ دور هذه الرغبة منذ فجر الإنسانية بين الفرد والأخر، وبدأ ظهور تلميذين أحدهما قلب على غريزة حفظ البقاء، وفشل الثاني فجعل التناقض، وكان التركيب ظهور علاقة جديدة بين سيد وعبد - ومنها حصل بين الجماعات - وكانت النتيجة انقسام المجتمع إلى سادة وعبيد، وتوعد شكل هذه التركيب الجديدة في كل مجتمعات الامم - والاستقرائية التي سادت خلال أغلب فترات تاريخ الإنسانية، وتباينت نسبة كل من الفئتين في المجتمعات، ففي بلاد العطفان الشرقي تمتع بالسيادة والحرية فرد واحد وأصبح الباقون عبيدا، بينما كان السادة الأحرار ذوي عدد في الجمهوريات والاستقرائيات الجديدة في اليونان وروما.

لكن هذا لم يخلق الاستقرار بل أفرز تناقضات جديدة، فالتدهور الذي ناله السيد كان ناقصا لأنه لم يقدر أو يعترف به من سادة آخرين، وهذا ما أدى إلى استمرار الصراعات خلال فترات طويلة أيضا من التاريخ الإنساني في المجتمعات الاستقرائية أو بين فئات الأحرار.

وجاء حل هذه التناقضات نهائيا إثر الثورة الفرنسية ١٧٨٩ بملافة جديدة هي الديمقراطية التي حلت التناقض بين السادة والعبيد بجعل الآخرين أسياد أنفسهم، وبين السادة فيما بينهم وبين غيرهم برابطة المواطنة والمساواة أمام القانون. وهذه تعني اعترافا متبادلا شاملا للمواطنين جميعا حيث إن كل مواطن اعترف بكرامة وإنسانية المواطن الآخر. كما حل التناقض بين الحاكم والمحكوم بتأسيس سيادة الشعب كمشهد، وفي منح المواطنين حقوق الإنسان الأساسية، وعندما حصلت جيلوتين ثابتهن هذه المبادئ وتحقق لها التعبير على حكام أوروبا المستبدين في موقعة بونا سنة ١٨٠٦، اعتبر هيجل هذا العام نهاية التاريخ، لأن التناقضات التي تسبب حركة التاريخ قد حلت<sup>(١)</sup>.

### أوغست كونت والموضعية Cont (١٧٧٠ - ١٨٢١):

وجدت نظرية التقدم حيث ازدهرت في فرنسا صياغة شاملة لأفكار نظريتها المشاركة أواسط القرن التاسع عشر بفعل أوغست كونت الذي شابه كوندورسية في حماسه لنظرية التقدم، وكذلك ظل أسما على خط التطوير الفرنسي في رفض الدين والملكية. كان النطلق الأساسي لما سمي بالوضعية إنكار كل مطلق وكل جوهر، والتأكيد على القوانين التي تحكم العلاقة بين الظواهر كقانون التعاقب والتنوع. واعتبر كونت أن التاريخ الذي كتب حتى عصره خارج عن درب التقدم واعتد المؤرخون المشكلة، في هذا المجال الفكري الذي لا يخضع للملاحظة المباشرة، بعدم السعي لاستخلاص قواعد عامة أو قوانين.

وأي كونت أن التطور البشري كله قاده تطور العقل الجماعي للإنسان، وبالتالي فإن هذا الأخير مر بثلاث مراحل هي مراحل تطور هذا العقل.

الأولى، اللاهوتية أو الغيبية، الثانية، ما وراء الطبيعة أو الفيزيائية والتجريد، والثالثة هي الوضعية التي هو على اعتبارها. واعتبر أن هذا التحديد تحديد لحظات كبرى على درب التطور، مؤكداً أن التطور كان مستمراً خلال كل مرحلة باتجاه المرحلة التالية. تمثل التطور في المرحلة الأولى من تقديس الأرواح الحالة في عناصر الطبيعة التي تعدد الآلهة ثم إلى التوحيد. أما في المرحلة الثانية فكان رفض لولاء لسلطة الكنيسة وقصر اعتراضه على سلطة الله بضرورة فتح ممر للخلاص من الإله، وتبع كونت أيضاً أصحاب فكرة التقدم باعتبار أوروبا مسرح الأحداث التي بنى عليها نظريته لأنها المكان الذي أحرز فيه العقل التجمعي هذا التطور<sup>(1)</sup>.

### الوضعية في إنجلترا

سار هنري باكلي Buckle (1829 - 1862م) على خط كونت معتبراً مثله بأن من الممكن استخراج قوانين ثابتة في التاريخ كما هي الحال في علوم الطبيعة، لأن أعمال الإنسان لا تحكمها قوى غيبية، وظاهرة التاريخ لا تختلف عن ظاهرة الطبيعة إلا بوجود مظهرين لها داخلي وخارجي. الخارجي يدرك بالحس **إلا أن لشكل الحضارة يتأثر بالغذاء والطعام والتربة واللامع الأساسية للطبيعة**، وإذا درسنا تاريخ أوروبا على هذا الأساس نستطيع الوصول إلى المظهر الداخلي. لأن أوروبا تقول الأوضاع الاقتصادية تطوّر فيها العقل واكتشف القوانين المسيرة للطبيعة، مما سكن من استقلالها وتطويرها والتحكم في المصير الإنساني مما يضمن التقدم<sup>(2)</sup>.

ويشلق هيبوليت تاين Hippolyte Tain (1828 - 1882م) مع باكلي في أثر البيئة الجغرافية وفي ضرورة إجلاء الماضي باستخراج القانون والقواعد الناطقة لسير التطور لسد فراغ استبعاد الغيبيات ويقترح آلية لاستخراجها، بأن تجمع كل الوقائع ثم تستبطن الصلة بين كل مجموعة متماثلة ثم يستخرج الصلة بين المجموعات وحينها يتم الوصول إلى الحكم العام.

### التفسير البيولوجي والعرق للثقافة

طبيعي أن يؤدي اعتبار الظاهرة التاريخية كالمظهر الطبيعية الشائعة منذ القرن الثامن عشر إلى محاولة الاستفادة من مكتشفات تلك العلوم لتفسير التاريخ. وكان من جملة العلوم التي حفل القرن بتقديم فيها نظرية داروين (1809 - 1882م) «التشوّع والارتقاء». وقد بدت هذه النظرية بشكل عام كتأكيد علمي لأصحاب فكر التقدم في التاريخ. قام هربرت سبنسر (1820 - 1903م) بإنجاز ما سماه الصلابة في تفسير مسار تاريخ الإنسانية وعرض فيه

## الفكر التاريخي

التطورات الإنسانية كتحويلات بيولوجية. ودخل في الإطار قضية العرق ودوره في التاريخ. خرج الباحثون من هذا الضمار بنشيجتين: كانت الأولى متشائمة لغويينو Gobineau (١٨١٦ - ١٨٨٢م)، الذي قال إن الجنس البشري مستودع لأعراق كثيرة تتراوح بين أسفل المراتبة الدنيا وأعلى درجة في المراتبة العليا، وهي التي أنتجت الحضارة الأوروبية. لكن هذه الأعراق انهدكت مما سيؤدي إلى الخطوط لا محيص عنه. أما النتيجة الثانية فكانت متفائلة، لأن أصحابه عزوا التثقدم الأوروبي إلى تفوق عرقي، ووجدوا في ذلك تأكيداً للفكرة الداروينية حول الصراع على البقاء وبقاء الأصالح. وما دامت العروق الأوروبية هي الأصالح فالتقدم سيمتد<sup>(٣٣)</sup>.

## التقدم الاقتصادي والطائفي

أبرزت الثورة الصناعية وتوقع الفعاليات الاقتصادية وتشاطها أهمية الجانب الاقتصادي في حياة الإنسان. وكان من الطبيعي أن يهتم بالدراسة في جو النشاط العلمي، وألعل أشهر من بحث فيه آدم سميث العام ١٧٧٦ من خلال كتابه يبحث في طبيعة وأسباب ثروة الأمم، حيث لم يعرض له من الناحية الأخلاقية كما فعل القدماء، وإنما من ناحية موضوعية، كما لم يهتم كثيراً بكيفية ونسبة تقاسم الثمرات بين العاملين وإنما نظر للناس كأهم تسعى لزيادة ثروتها<sup>(٣٤)</sup>. وأدت تطورات القرن التاسع عشر بكل ما حملته به من تساعد في التصنيع، انعكس على صفحة حياة المجتمع بعدن مزيجية بين هاجر إليها الناس من الريف واليون الشاسع بين مستوى حياتها ومستوى حياة أصحاب الصناع وكبار التجار. إضافة لما تشكو منه هذه الطبقة من طول ساعات العمل وضالة الأجور.

ظهر كارل ماركس (1818 - ١٨٨٢م) الذي نظر إلى الاقتصاد لا على أنه جانب فقط من جوانب الحياة بل الجانب الأهم، والذي حكمت معطياته مسيرة الإنسانية من الأزل. كما لم ينظر لكثير كأهم بل كطبقات متناقضة، واستمر دياكتيك هيجل ليجعل التطور يحصل من خلال صراع هذه الطبقات المتناقضة.

الظاهرة الإنسانية عند ماركس هي الجزء الأكثر تعقيداً من عالم المادة، وفهمه وفهم تطوره يقوم على فهم نمط معيشتة، في القاعدة ماذا ينتج وبأي أدوات (أرض، أملاك، محركات، آلة) وكيف ينتج (يدوي، آلي). يكون هذا المجموع ما سماء قوى الإنتاج أو أسلوب الإنتاج. وهو يتطور بقوة محرك ذاتية لأنه لا يتأثر بأي قوة خارجية عن ذاته. تطلق هذه المنظومة من قوى الإنتاج منظومة مطابقة من علاقات الإنتاج (من يملك أدوات الإنتاج والموارد أو نسبة ما يملك).

تتطور وسائل الإنتاج بشكل لا محيص عنه فكل وسيلة أو أداة تستمر إلى أن تصل طاقتها الإنتاجية حد الإنهاك، لكنها خلال مسيرتها تخلق أسلوب إنتاج متناقض لها، يجعلها قديمة

فالت أوائلها، وعلى سبيل المثال فإن الطاحونة الهوائية هيأت السبيل لظهور الطاحونة التجارية. ويقتضي كل تغيير في أساليب الإنتاج أو قواء تغييراً في العلاقات الإنتاجية وهو تغيير لا مندوحة عنه. لكن أصحاب المصلحة في العلاقات الإنتاجية القديمة يقاومون هذا التغيير إذا تمت الملازمة وغابت علاقات الإنتاج بما يقتضيه تطور أسلوب الإنتاج أو قواء جعل هذا التفاضل سلماً، وألا يقوم العطف الذي ينتصر فيه أنصار أسلوب الإنتاج الأخرى. يعتبر ماركس أن طبقة العمال في عصره هي صاحبة المصلحة في تغيير علاقات الإنتاج، وهي مع مساعدة التاريخ الذي يحتم هذا التغيير، أما التي تلقى في وجه هذا التغيير فهي الرأسمالية. على هذا الأساس تطورت المجتمعات الإنسانية منذ فجر التاريخ عبر حل التناقضات بين هذه العناصر المماثلة التي تشكل البنية التحتية أو الأساسية للمجتمع، ما يجعل به المجتمع من فكر وفن وقانون ودولة هو انعكاس لهذه البنية التحتية أو هو بنية فوقية تستخدمها الطبقة المسيطرة وخاصة الدين والدولة لتظهر الطبقة المستغلة مثل العمال والتجار.

وفوق هذا القانون ويملك الآلية مسار التطور الإنساني منذ الأزل عبر حضور أربعة أشكال بعضها فترة كبيرة أو تغييراً عظيماً، ولكل عصر أسلوب إنتاجه الخاص وملاعب المجتمع البنية عليه.

التغير الأعظم الأول مرت خلاله البشرية بعصرين:

١ - المشاعية البدائية: المشاعية هي وسائل الإنتاج والمجتمع عبارة عن ترابط مجموعة عائلات كبيرة، ويتم الشعور بمرحلة البربرية العليا وهذه فجر الحضارة حيث تكون العلاقات الإنتاجية تعاونية.

٢ - العصر القديم العبودي: العمل بدوي قائم على العبيد - ظهور طبقة التجار، تحلل روابط المشاعية، حط القدر بالعمل.

٣ - الإقطاعية الوسيطة: الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج، العمل بدوي، الإنتاج ريفي، اقتصاد الاكتفاء الذاتي بالثمن، والانتقال التدريجي نحو النظام النقدي، تآكل النظام.

التغير الأعظم الثاني عبر عصرين تاليين:

١ - الرأسمالية، الاكتشافات الجغرافية، أثر المدن، الصناعة، الرأسمالية الاقتصادية، الكسب بعمل مقابل الجهد، التفاضل بين مالكي وسائل الإنتاج (الرأسمالية) والأجراء غير المالكين إلا لقواهم البدنية أو الذهنية (بروليتاريا) - هي المرحلة التي تعيشها أوروبا.

بالي هذا العصر عصر آخر هو الشيوعية، حيث تصبح ملكية وسائل الإنتاج عامة وتتحل التناقضات وينتهي التاريخ لأن العصر سيمتد إلى الأبد ويتم فيه الناس كل حسب طاقتهم ولكل إنسان حسب حاجته<sup>(١)</sup>.



## تفسير التاريخ في القرن العشرين

تكونت ملامح التفسير التاريخي في هذا القرن من خلال معطيات القرن وأوضاعه السياسية والاجتماعية أو الثقافية إضافة لاستمرارية ما تم في القرنين السابقين من نظريات

التفسير والعمل عليها بالتعديل أو التكرار أو الاستكمال. كانت القضية مدار النقاش منذ أواخر القرن التاسع عشر وهي: هل تفسير الحوادث ضروري؟ هل التفسير بقوانين عامة تحكم سير الإنسانية صحيح؟ أم أن القوانين الجزئية كالتي تحكم حادثة هي الصحيحة؟ تجاه هذه القضايا انقسم الدارسون إلى قسمين: أحدهما يقول إن التاريخ علم له طبيعته الخاصة المميزة له من العلوم، وهم من دعاةم والنساليون، بينما دعاةم الكينسون مستقلين. وهناك ماديون حسب السعية الأول لهم أو التدمجون كما دعاةم الثاني. إلى جانب المستقلين وقف الألماني رانكة<sup>(1)</sup> (1795 - 1886م) الذي حدد مهمة المؤرخ بتصوير ما حدث بالضبط، وهو ما يريد منه دوركايب، فطش الرغم من كونه من أصحاب المذهب الوضعي، إلا أنه اعتبر استخراج القانون مهمة عالم الاجتماع ويكون المؤرخ مساعدا له في تقديم الوقائع.

مقابل هؤلاء كانت الأكثرية تقول بضرورة تفسير بقا في المجال في العلوم. مثل الألماني لامبرخت 1891م الذي قال إن القانون أو القاعدة الشاملة يجب استخراجها على مرحلتين: الأولى قانون جزئي يتعلق بأمة أو النسبة الجماعية لأمة مثل ألمانيا لأن تاريخها هو تجليات التحولات النفسية فيها. ومنها يستطيع المؤرخ معرفة مفتاح قاعدة التطور فيها. وإذا استخرجت القواعد للأمة الأخرى، فيمكن من مقارنتها استخراج التطور لكل الأمم. وقريب من هذا قاله بيوري في إنجلترا العام 1902م: إن القانون الشامل يصدق على النطاق الواسع كالحضارات أو التطور الاقتصادي. أما بالنسبة للأفراد فيجب استخراج الأسباب الخاصة بها وتصرفاتها وعند ذلك يكشف أن كل ما بدا كصدفة لا أثر له مثل قول باسكال هازلا حول ألف كليبواترا إنه لو كان أطول لتغير وجه التاريخ. وقال إن كلمة صدفة يجب أن تعني من قلعوس التاريخ.

أما كولينغفورد (1889 - 1967م) فيرى أن الأحداث هي نتاج عمل أفراد عاقلين وحتى مؤثرات العالم الطبيعي هي دوافع الحوادث التاريخية، إنما بالشكل الذي يدركها وترجمتها العقل الإنساني. وعلى المؤرخ لتفسير أعمال فيسر أو نابليون أن يعرف إلى تقدير فكرهم عند كل حدث. لذا فإن القوانين العامة لا يمكنها أن تغطي بشكل ملائم تعقيدات العقل الإنساني وحرية الإرادة لدى الإنسان التي لا تصدق معها حتمية القوانين العامة.

لكن القانون يمكن استخراجه من قضايا كثيرة ويبقى صادقاً عليها حسب رأي هملبل Hempel (١٩٠٥)، إذ درست الظروف المحيطة بكل جزئية من ظاهرة كبيرة كأنهجرة هي مصر ما وهي عدة بلدان، وعند ذلك يكتشف تكرار الظروف في الحالات كلها، فتؤخذ ويعبر عنها بما يشبه القانون بالقول إذا حدث كيت وكيت في أي بلد فستحدث عنه هجرة.

ولعل أدوار تشيئي في الولايات المتحدة عندما يقال: يجب أن تكون هناك قوانين للتاريخ قصد بها القوانين الأوسع من هذا النوع بدليل أمثلته على ذلك «أن الأمة تهض وتضمحل كوحدة»، «إيقاع حياة الجماعة يتجه نحو الديمقراطية»، «الضغط يولد الانفجار والكارثة»، «المؤثرات الخلقية تملأ لأن تكون أقوى من المؤثرات المادية»<sup>(٢٥)</sup>.

وأخيراً فهما بلغ الخلاف من حدٍّ حول صلاحية القانون لتفسير التاريخ، أو حول الحتمية واللاحتمية، إلا أن الجميع كانوا متفقين على أن الوقائع التاريخية حصلت وليست من بناء فكر المؤرخ، ويقتع الخلاف على التفسير فحسب.

### الجماهير كمعترف في الظهور التاريخي

تكسب الناس في المدن منذ الثورة الصناعية بشكل متزايد لمبلغ مدهاء في القرن العشرين، ويظهر دورها بارزاً في الأحداث، مما أثر على عملية التاريخ التي هوجنت بأمر لم تتناسب له لاحتكاك الحقيقة وموتها الإقضية والشفافة لحدائهم. ومع أن أصحابها يبرروا القصور بعدم قرائن الوقائع المرفقة، إلا أنهم طاروا التعويض وخاصة في المؤلفات التي تتناول الحياة اليومية. كذلك الحال في التفسير التاريخي حول دورهم في التحولات التاريخية.

لم ينكر أحد هذا الدور المتزايد إلى حد الذروة في العالم المعاصر، لكن الاختلاف وقع حول طبيعته، تجعل الماركسية دور جماهير العمال والتلاحين الدور الحاسم الذي سينقل البشرية من جهيم السيطرة الرأسمالية إلى جنة العمال على الأرض، لكن الإنساني أورتيجا أي غاسيت Omega y Gasset (١٨٨٢ - ١٩٥٥) يرى رأياً مغايراً وخاصة في تعمد الجماهير. إذ أصبح الجمهور هو الحكم وهو المعيار حثي في الفن والفكر، فأرفع مسرحية مستوى هي التي شهدها أكبر حشد، والصحيفة الأكثر قراءة هي الأفضل والكتاب الأكثر توزيعاً هو الأفضل. كما كان أفراد هذا الجمهور راغبين عن أنفسهم ولا يهتمون بأراهم موضع شك، ويتدخلون في كل شيء، مما يقود حتماً إلى البربرية، لأن البربرية معناها انعدام المعايير فليس هناك حضارة في حالة انعدام المعايير وانعدام احترام بعض المواقف العقلية النهائية التي يرجع إليها هي الجدال، وينتهي أورتيجا إلى القول بضرورة وجود نخبة موجهة، وفنر سبب تدهور إسبانيا بعد مجدها في مطلع العصر الحديث بانعدام هذه النخبة<sup>(٢٦)</sup>.

## أثر النقد ونقصيته في أحداث النازية

منذ القرن التاسع عشر نادى الاسكتلندي من أصل منواضع توماس كارليل Carlyle (1795 - 1881م) بضرورة التأمل في نبض الحياة المتمثل بحركة الناس وتغييرهم الواقع، ورأى أن تاريخ الإنسانية كله هو عرض لتجزاتها على مر العصور، وأن الأساس لهذه التجزعات هو أقدار الرجال، لكن مفهومه للعظمة لم يقتصر على الزعماء والقادة العسكريين بل لكل الذين خلفوا شيئاً جديداً بينهم مشاهير مثل كرومويل وبينهم منمورون جهلت أسماؤهم مثل أول من صنع للقميص ثياباً جديدة<sup>1</sup>.

انتقد كارليل كثيراً من قبل معاصريه، إلا سيح عكس كل التيارات السائدة، ومن جعلتها النظرة للعمل الإنساني وتجزأته عبر التاريخ كعمل جماعات وشعوب وأمم، وقد وجه البعض اهتمامهم للتعرف إلى سبب تمايز هذه الكيانات في أدائها وتكونه بلون خاص وهزؤه إلى تميزها بنفسية ذات خصوصية، أما في القرن العشرين الذي اشتهر أيضاً بتأثيره حسب الواقع الذي يشهده، واستفاد البعض من معطيات عالم النفس، وخاصة من الفرويدية ومدرسة التحليل النفسي والتي تجعل سلوكيات الأفراد موضوعية بفعل اضطرابات وعقد نفسية تكونت له خلال سنوات عمره الأولى على وجه الخصوص، ورأى لانجر Langer أن الاستفادة من هذه التجزعات في فهم الشخصيات العظيمة على مدار الحياة تؤدي إلى نشأة «التاريخ الأحدث» كما أن بعض المؤرخين لجأوا إلى هذا المنظور ليتجنبوا معارضة الموضوعية التي تتطلب عدم إعطاء أحكام قاطعة تقويمية على رجالات التاريخ مثل مشرويه أو «مطاطة»، ومثل هذه الطريقة تقدم لهم أساساً علمياً لتحكم على الشخص بأنه «غير سوي» أو «مريض نفسي» مثل حكمهم على هتلر، وبهذه الطريقة وجد البعض أن سياسة الرئيس الأمريكي ويلسون بين 1917 - 1920 يمكن تفسيرها من تحليل نفسيته وما تكون عقده في صغره من عقد خلقت عقده رغبة في أن يكون «جديداً» وأن «يفشل» كما فشلت سياسة ليوپولد الثالث ملك بلجيكا بدفع سياسة بلاده نحو الحياد في الحرب العالمية الثانية، بمعانته من عقده الشعوب بالنزب للصلة بموت زوجة أبيه الأولى، وعقده أوديب الحادة لديها<sup>2</sup>.

## نظرية التفسير لتاريخ الإنسانية في القرن العشرين

حفل القرن بمستجدات متسارعة على تتابع عقود منها التصارع في الاختراعات ذات الوجهين الإيجابي في وفرة الإنتاج وتوفير المستلزمات للحياة والصحة، والسياسي في القتل والتدمير في حروب عالميتين، وتعاظم قوى التدمير لكل نواحي الحياة كالأسلحة النووية وتلويث بيئة الأرض، كما انتشرت أنظمة شمولية قاهرة منكرة بأبناء جلدتها، وقد انتشر هذا اليأس وولد لدى الكثيرين

رودة على كل ما جاء به القرنان السابقان من نظريات متقابلة بشأن التصير الإنساني، كتنطرية التقدم المستمر أو وصول التقدم إلى غايته بما يحقق السعادة للبشر. وطالبت الرودة الافتتاح بالتصيرورة التاريخية للإنسان على قواعد مطردة وقوانين ثابتة، مما يمكن من التنبؤ بما سيحدث ويأتيه إلى ضرورة التخلّص ما هو ضروري للتعليولة دون حدوث ما لا يرضي، من ناحية أخرى فقدمت أوروبا مركزها وبرزت مراكز أخرى، إن لم تقل برز مركز واحد، وأصبح العالم لأصغر فأحسب بفعل سرعة القواصلات والاتصالات وإنما متداخلاً بحيث تتأثر حياة الفرد في كل أرجائه بما يحدث في أكثر بقاع العالم الأخرى. في ظل هذه التعطيات انتشرت مؤلفات عن تفسير التاريخ العالمي مطبوعة بطابعين: إنها لا تقتصر على أوروبا وإنما تشمل حضارات العالم، والطابع الثاني واضح فيما ظهر منها بأوروبا ويتم بالتشاور وهو أن كل الحضارات مآلها إلى الزوال أو الانحطاط والانهلال على الأقل. كما تمايزت من حيث النظر إلى تفسير التصيرورة التاريخية للحضارة الإنسانية هل هي نمط واحد أو من أنماط متعددة.

### أوزول شينغلر (Spengler - 1880 - 1936) والتفكير

عروض شينغلر في كتابه "الانحطاط الغرب - صورة لعالم دون أمل، وهو ما ينمجم مع مزاج وقته أثناء إثر هزيمة في الحرب العالمية الأولى. رأى شينغلر أن التاريخ هو قصة ما سبقت الحضارات الغربية وأقصى حد لمدىها يصل إلى زمان وهي الهندية - البابلية - الكلاسيكية - القسرية - الكلاسيكية - العربية - المسيحية - الأوروبية. أما معيار تميزها فهو حيوية الخلافة وإنجازاتها البارزة. لكل ثقافة من هذه الثقافات شخصيتها المميزة التي تعكس في منجزاتها ولا يحدث الانقراض الحضاري والتفاعل أثرًا جوهريًا فيها. وقد ضرب أمثلة متعددة لم تكن موافقة على الأغلب في دعم نظريته برأي كولينغود، كحديثه عن سمة من سمات الشخصية الحضارية الكلاسيكية وهي عدم الاهتمام بالزمن الماضي والمستقبل، على عكس المصيرين الذين انكمس اهتمامهم بالمستقبل من خلال بناء المقابر، بينما لا يوجد اهتمام لدى الكلاسيكيين بها، وذلك كولينغود على هذا الخطأ بالتذكير بضمير الإمبراطور هادريان والذي أصبح حوسن البابوية لمدة قرون<sup>(17)</sup>. لكن هذه الثقافات كلها كالكائنات الحية سواء بسواء، لها دورة حياة متكاملة، ولكل مرحلة سماتها الشابهة للمرحلة المماثلة في الكائن الحي. تبدأ من مرحلة اللاتاريخية حيث تكون الحيوية البدعة والخلافة في أدنى درجاتها، وتدرج بعد ذلك في الارتفاع مع تزايد ملازم هي الحيوية الخلافة إلى أن تصل ذروتها في مرحلة التفسخ، ثم تأخذ مصيرها على طريق الانحدار بالطريقة نفسها التي تأخذ اللاتاريخية. وقد أعطى شينغلر مرحلة الانحدار

## الفكر التاريخي

هذه اسم الحضارة Civilization، وهيها تطلق الروح الخلاقة وتجف الحيوية وروح الإبداع وتلفد التقاليد فعالياتها، وتخلي المدن الكثيرة الأرياف من سكانها وتفسد فيها الأخلاق وتتهار القيم المدنية وتصبح الفنون مهذبة ويحل التدين الشكلي المتمثل بالطقوس محل الإيمان، ويحل في الحكم الاستبداد من قياصرة ذوي حكومات تطلق عليها الروح العسكرية فيقومون بالمغامرة العسكرية.

وأخيراً، يحل الموت بهذه الثقافة بعد عمر محدود حسب رايه حتى أنه قال إن بالإمكان معرفة زمن موت الثقافة الغربية إذا عرفنا النقطة التي نحن فيها على طريق الانحدار - خطي شينغلر وكتابه شهيرة كبيرة وترجم إلى عدة لغات من بينها العربية، لكن الهجوم عليه كان شديداً أيضاً، إذ تجاوز ليمان أخطائه في هذه النقطة أو تلك ليهطل فكره كله، يقول مواطنه هيلر Heller إن كتابه يجب أن يرفض كلية، لا تكونه غير دقيق بل لأنه غير صحيح البتة، وعقل مؤلفه فحج سخيف، وقد وافق على هذا الرأي ستانفورد في أمريكا<sup>(١٧)</sup>.

## أولاد توينبي (1889 - 1972) وما والحضارات

الوحدات التاريخية عند توينبي ليست دولا أو عصوراً وإنما حضارات مثل حضارة أوروبا التي دعاها المسيحية الغربية، ويرى أن حضارات العالم الغربي هي ثلاث وعشرون، منها ست عشرة وأربعة حضارات سابقة، ومنبت منطقة من مرحلة الحياة البدائية وبالتالي فهي أصيلة. نشأة الحضارة، الحياة الاجتماعية أقدم من الجنس البشري، فهي موجودة لدى الحشرات والحيوانات وعندما انتقل الإنسان من وضعها إلى وضع المجتمع الإنساني كان هذا اعظم إنجاز تم له حتى الآن. وقد تميز مجتمع الإنسان بكونه ليس تجمع أفراد وإنما علاقة وتبادل بينهم على الأرض.

سبب نشأة الحضارة ليست البيئة الجغرافية السهلة كما رأى البعض، ولا الإنسان وحده كما تقول النظرية العرقية، وإنما نشأت الحضارة من العلاقة بين الإنسان والبيئة بمعناها الواسع الجغرافي المادي والبشري، كما أنها ليست البيئة السهلة وإنما البيئة الصعبة التي تشكل تحدياً للإنسان وتستثير رداً منه يبدل فيه الجهد الفائق، فإذا نجح في ذلك نشأت الحضارة، أي أنها تنشأ من التحدي والرد عليه، قدم توينبي على ذلك مثلاً لتحديد استتار ثلاثة رموز أعمال من النازليين في البيئة نفسها، فقبل فجر الحضارة كانت منطقة السهوب الأفروآسيوية والصحراء الكبرى والجزيرة العربية رطبة بما يكفي لنمو النباتات التي تعيش عليها الكائنات الحية الأخرى، لكن الجفاف لها تدريجياً لتصبح صحاري، رد قسم من سكان الصحراء الكبرى بالانتقال جنوباً حيث البيئة كثبتهم السابقة وتلبسوا حياتهم حتى الآن، ورد سكان صحاري الجزيرة العربية بتغيير نمط حياتهم فأصبحوا بدواً وحلاً، أما القسم الثالث

من سكان البداية القهية قدخلوا وادي النيل بأحراشه ومستقعاته فكسحوا الصحا واجتثوا الأحراش وزرعوا الأرض. وهم الذين أقاموا الحضارة المصرية. وعلى الطريقة نفسها قامت حضارات ما بين التهرين وحضارة وادي السند.

أشكال التحديات ودرجاتها: صعوبات المناطق القاسية، الأرض الجديدة وخاصة العذراء منها، الضغط كذلك الذي يقع على سكان المناطق الحدودية، الاضطهاد الاجتماعي كالأقليات التي تمنع من النشاط في عدد من المجالات فتعوض بيدل جهد هائل في الحيز الذي تقي هي كالأعسى الذي ينمي حواسا أخرى تعويضاً عن الحاسة التي فقدتها.

كما تختلف التحديات بالشكل كذلك تختلف بالدرجة، بعضها ضعيف لا يستلزم ردا وبعضها بالغ القوة ومستمر حيث إن أي رد عليه مهما بلغ من قوته لا ينعدي القوى المكافئة. كما هي حال الأسكيمو في المنطقة القطبية، وبينهما يقع التحدي القاسي وهو الذي تشا الحضارة بالرد عليه.

نمو الحضارة يحدث النمو في الحضارة عندما يكون الرد على تحد ما، لا تاجعاً بعد ذاته فحسب، وإنما يظهر سلسلة تحديات ويرد عليها بنجاح وتتمو الحضارة، كما حصل في وادي النيل، وادي النيل، ردوا على تحدي الجفاف والانتقال إلى الوادي أي كان الرد إلى هنا قوة مكافئة. لكن ضيق الوادي والمستقعات كان تحدياً آخر ردوا عليه بإزالتها وبالزراعة التي خلقت نمواً وأهزرت تحديات جديدة وهكذا دواليك. أما إذا كانت قوة الرد مكافئة للتحدي ووقفت عند هذا الحد، كما هي حال من ردوا على الجفاف في الصحراء العربية بالنقل والبادوا فتصبح الحضارة حبيسة مرحلة النشاط.

أية النمو ومدا: تقود النمو نخبة أو أقلية مبدعة بالإنجازات والاكتشافات الهمة للمجتمع ولقدمه، وتكون قوة يتبعها أناس من المجتمع، إما عبر المرور بتجربة معاكلة للتجربة التي مرت بها النخبة أو عن طريق محاكاتها وهي الوسيلة الغالبة. تباشر النخبة هذه العملية في المجتمع بعد الانسحاب منه والعودة، والأمانة على ذلك كثيرة هي الحضارات، ففي الغرب القديس بولس ويندكت ومكيا هيلي وهي الشرق بوذا. أما الأتياع والمحاكون فإن محاكاتهم للنخبة في مجالات متعددة كالفن والعلم والاكتشاف، ينجح البعض في المحاكاة بدرجات مختلفة، ويفشل البعض، وبهذا تشا الطيفيات الاجتماعية.

ضعف والتهطاط الحضارة: يأتي توييني أسباب الضعف التي تدريجها النظريات الأخرى مثل شيوخة الثقافة الواردة عند شينغلر، أو من كانوا على شاكلته القائلين بضعف الجينات البشرية هي الحضارات ذات العمر الطويل والحناج إلى دماء جديدة بربرية. وكذلك لا يوافق على ما يقول به البعض من المعجز عن التحكم بالطبيعة مثل خراب السدود، أو المعجز عن مواجهة البيئة البشرية مثل التعرض لقنوات بربرية كما يقول جيبون، واعتبر أن هذه نتائج

## الفكر التاريخي

وايضا أسبابا لضعف الحضارة حتى إن لمرض شعب قوي لغزو قد يطلق تحديا يستثير ردا فيقوى الشعب به بدلا من أن يضعفه.

الأسباب الرئيسية لتوطيني هي الخلل في عملية المحاكمة للخطية هي مجالين، أولهما انقلاب الخطية التي أصبحت حاكمة إلى أقلية فاعرت، والثاني استعمال المؤسسات القديمة للعملية الجديدة، والنشل في تغييرها وخلق المؤسسات الثلاثة، مثل التصنيع وتزايد في أوروبا وعدم وجود مؤسسات جديدة ثلاثم وضع الرد على التحديات التي يخلقها.

يلقي بعد الخلل الاسترخاء بعد قيام المجتمع برد تاجح بنعم بتمراته فيسترخي ويترهل وغالبا ما يعجز عن الرد على تحد آخر.

ومن الأسباب أيضا الانحراف والاضلال عن الاستثمار الثلاثم للرد الناجح، كأن يكون التحدي هجوما عسكريا ينتج المجتمع في صدم وبدلا من التمتع بتمرات التقدم وصرف الطاقات في السلم نحو الأرقى، يحصل انحراف نحو التفوق العسكري فتستهك طاقات المجتمع بالحروب كما حصل للأشوريين وأوستراسبيا في فرنسا العصر الوسيط، والغول زمن ليمور للحد.

تجوير الحضارة أو تحليلها، يكون مصير الحضارة إثر الانحطاط واحدا من اثنين: فإما التدمير كما حصل في الحضارة المصرية القديمة والصينية، إما الانحلال الذي يتجلى في تجزئتها إلى ثلاثة أقسام الأقلية الحاكمة تقسم دولة صغيرة، ويرحب بها الناس ويعتقدون أنها خالدة، لا في أقاء ما يبنى من حياتها وإنما بعد اختفائها، وعندما يترام عليها كشمع مثل الإمبراطورية الرومانية، إذ بعد سقوطها صارت كل أسرة حاكمة كهيبة تدعى أنها الإمبراطورية الرومانية كما حصل للدولة الكارولنجية زمن شارلمان أو بعده في جرمانيا، أما البيوليتاريا الداخلية فكانت تتألف في المجتمع الهيليني من فئة المعدمين فيه ومن سكان البلاد المنوبة ومن المبيد، وكلهم يشعرون أنهم يعيشون في المجتمع وليسوا منه، تكون ردود أفعالهم في مرحلة الانحلال العنف أولا، ثم تتخذ مآرضهم شكلا أرق ولكنه أعمق وذلك بإنشاء ديانة أسس من ديانة مترا في البلاد التي أخضعها الهيلينيون، والديانة الزرادشتية في مجتمع الحضارة البابلية، أما في أوروبا الوسيطة فلم تنزع البيوليتاريا الداخلية أي ديانة إما لنفسها في الإنتاج أو إلى بناء الحيوية مستمرة للكديسة المسيحية.

البيوليتاريا الخارجية المكونة من برايرة على الحدود، فتلف في وجههم الحصون ثم يضطر أصحاب الدولة العامة لاستئجارهم ثم ينقلبون ضدهم ويضربون قلب بلادهم كما حصل في الإمبراطورية الرومانية، لكنهم يعجزون عن الحكم وتحل الفوضى، وبعد آمد من ظلام الفوضى والتخلف تمكن قوى القانون والنظام تدريجيا من السيطرة على الوضع وتمكن نفسها كطليعة، وحينذاك تكون حضارة جديدة قد بدأت.

أما الحضارة المتعلّقة فإن العناصر التي تتخلّل إليها تدخل هي تركيبة الحضارات مثل القانون الروماني ودخوله في كل الحضارات التالية، أو التقسيمات للزمن من السوميريون<sup>(1)</sup>.

### فرنسيس فوكو وأحد طلبة نظرية التاريخ المعينة

بعد التشاؤم الذي ساد فكر أوروبا في اتجاه مصير الإنسانية وتجلّى خطأ فكرة وصول التاريخ إلى مرحلة النهاية السعيدة، سواء في فكر التقدم ووصول الإنسان إلى المرحلة الثالثة والتهلالية في تطور الفكر أو فكرة نهاية التاريخ لدى هيجل، بعثت هذه الفكرة من جديد في الولايات المتحدة الأمريكية، أي البلاد التي زاحمت أوروبا على احتلال موقع المركز في العالم، في كتاب «نهاية التاريخ والإنسان الأخير» الذي ألفه فرنسيس فوكوياما الأمريكي من أصل ياباني. ليس الكتاب فكرة هيجل بأن التاريخ العام للإنسانية يتجه نحو النهاية ليوجد مستقره في النظام الحر من الديمقراطية والاقتصاد الحر لأسباب عدة، يقول في أولها إن ما استدعى منطقية هذه الفكرة هو ما حصل في الأربعين الثلاثة الأولى للقرن العشرين، من حروب وهيام بتطورات وأنظمة شمولية. وقد زالت في الربع الأخير منه، وأصبحت الديمقراطية إما مطبقة في كثير من الدول، وإما مطبقة لكن الناس على وجه الأرض،

من ناحية أخرى قدم هذا النظام الدليل الحسوس على أنه الأكثر ملائمة لاستيعاب نتائج تقدم العلم والتكنولوجيا والتطور، فليس لتجلى تقدم العلوم والتفكير في النصف الأول من القرن من هيام نظامين بشرطين عليه، وهما الاشتراكية والاشتراكية. لكن النظام الأول الذي استلزم التطوير إلى مستوى الخمسينيات عجز عن متابعة التطورات التالية في ثورة العلوم والتكنولوجيا العالية وسقط. وهذا التقدم يخلق تجانساً بين الجماعات بقيومه الجديدة في أوروبا. إن التقدم في هذا الضمور أدى إلى استبدال النظم الاجتماعية التقليدية مثل القبيلة والذهب الديني والعائلة بنظم عقلانية قائمة على العمل والكفاءة، كما أسهم على الصعيد السياسي في توحيد مناطق مترابطة اقتصادياً وقومياً في دول مركزية رمت، وأشرفت على السير في هذا الاتجاه.

خلق هذا التقدم والارتباط بأسواق عالمية تجانساً متزايداً وظهر عليها سيادة ثقافة استهلاكية واحدة وطريقة حياة جديدة، أصبح الغلب الناس فيها يعملون في للكتاب بدلاً من الأرض، وينتمون إلى منظمات مهنية لا قبائل، ويستمعون إلى توجيّهات وتيسيرهم البيروقراطي بدلاً من الكاهن.

في هذه الأجواء أدت العقلانية إلى نبذ الرغبة لدى الفرد بالحصول على اعتراف الآخر بأنه الأعلى، والاستعاضة عنها بأنه مساو له، نافية بذلك حتمية الصراع الدموي بين الأفراد كما قال هيجل، وبدأت الملامح ذاتها هي الظهور لدى الأمم من خلال الاعتراف المتبادل



## الفكر التاريخي

بالمساواة، وأثبتت أحداث التاريخ الأوروبي منذ أكثر من قرن أن الدول التي تشترك في نظام واحد وتعود فيها القيم نفسها أقل انخراطاً لمحاربة بعضها بعضاً من تلك التي تتبع أنظمة غير ديمقراطية. وتشاهد اليوم تعاطف قوة هذا الاتجاه حيث تغير طابع القومية فيها من الانغلاق إلى الانفتاح ومن التناقص والتنازع إلى الائتلاف باستثناء القوميات التي كانت ضمن الاتحاد السوفييتي لأنها حرمت منها لأمد طويل. بهذا يرى فوكوياما أن هذه المرحلة هي المرحلة النهائية من التاريخ، لكنها لا تعني انعدام الضرورة التاريخية ولا وقوع الحوادث الظهيرة مثل حادثة ساحة تيان أنمن في الصين أو الغزو العراقي للكويت. وإنما تعني أن مسار التاريخ الإنساني ككل يسهو باتجاه التجانس، وسيهدد النظام الحر في السياسة والاقتصاد لأنه أثبت أنه يحقق تلبية حاجات الإنسان المادية ورفيسته في الاعتراف بقيمه وكرامته دون أن يعني ذلك القول بعنمية حصوله على السعادة، كما وعدت فلسفة التقدم في القرن التاسع عشر، وبالتالي فإنه لا يتراضى نظام بدول يطمع إليه أو دافع بغير تغير هذا المسار الإنساني جذرياً (كما حصل سابقاً من نقل الإنسان من مرحلة العبودية إلى الأرستقراطية ومنها إلى الديمقراطية).

على أن هذه المرحلة لم تسلمها كل شعوب الأرض في آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية، لذلك دعاها بالأمم أو الدول التاريخية Historical، ودعا الدول الديمقراطية ذات الاقتصاد الحر في أوروبا وأمريكا الشمالية وبعض دول شرق آسيا بما بعد التاريخية Post-Historical، معتبراً أن الحدود بينهما غير ثابتة، وانتقال دول من جانب التاريخية إلى ما بعد التاريخية مثل المكسيك والبرازيل والأرجنتين<sup>(1)</sup>.

- 1- Ernst Breisach, *Historiography*, Chicago (1983), P. 15-20.
- 2- E.G.Collingwood, *The Idea Of History*, Oxford (1978), P. 35-36.
- 3- كولين واسن، *فكره الزمان عبر التاريخ*، ترجمة هازان كمال، الكويت (1997)، ص 34-3.
- 4- إيمان ج. ويدجاري، *التاريخ وكيف يفسرونه*، ترجمة عبدالعزیز جابود، القاهرة، 1997، ص 9-1، 1-4.
- 5- Ramon Menéndez Pidal, *España Del Cid*, Madrid (1956), Vail II, P. 809.
- 6- عبدالرحمن بن خلدون مقدمة ابن خلدون، تحقيق علي عبدالواحد والقي، ج 9، ص 148 - 149 - 150 - 151.
- 7- أحمد ماضي، *ابن خلدون واللدنية التاريخية*، دراسات تاريخية، عدد 7، ص 70 - 72.
- 8- أحمد بدر، *المصانعة العربية الإسلامية*، دمشق 1987، ص 711 - 712.
- 9- التاريخ وكيف يفسرونه، مرجع سابق، ص 170 - 171.
- 10- *Historiography*, Op. Cit, P. 180 - 186.
- 11- W.H. Walsh, *An Introduction, to Philosophy of History*, 43-56.
- 12- *Historiography*, Op. Cit, P. 189-190.
- 13- Fernand Braudel, *A History of Civilization*, English Trad. By Mayne, New York (1993), P. 4-5.
- 14- *Historiography*, Op. Cit, P. 205-210.
- 15- *The Idea of History*, Op. Cit P. 86-87.
- 16- *History*, Op. Cit, P. 87, 105, 108.
- 17- *The Idea of History*, Op. Cit, P. 88-93.
- 18- حسن عفيفي، *فلسفة التاريخ عند ابن خلدون*، عالم الفكر (1987)، ص 711 - 797.
- 19- *Historiography*, Op. Cit, P. 201 - 210.
- 20- F. Fukuyama, *The End of History and The Last Man*, New York (1992), P.xvi - xxi.
- 21- Walsh, Op. Cit, 151-154.
- 22- M. Stanford, *The Nature of Historical Knowledge*, New York 1986, P. 158 - 183.
- 23- *The Idea of History*, Op. Cit, P. 90-92.
- 24- *History of Civilization*, Op. Cit, P. 490.
- 25- *Historiography*, Op. Cit, p. 290 - 298.
- 26- M. Stanford, Op. Cit, P. 78.
- 27- *The Idea of History*, Op. Cit, P1 221 - 224.
- 28- شاذكر مصطفى، *التاريخ هل هو علم؟ عالم الفكر*، 1993، ص 9-1.
- 29- J. Ortega Y Gasset, *la Rebelion de Las Masas*, Madrid, (1947), P. 70-92.
- 30- *Historiography* Op. Cit, P. 303-304.
- 31- *Ibid*, 342 - 344.
- 32- *The Idea of History*, Op. Cit, P. 182 - 183.
- 33- Stanford, Op. Cit, P. 96 - 97.

- 34- تيمس سورنفلد (Samson) كتاب: التوراة الأساطير، دراسة في التاريخ، وطبعته مع: معارف التوراة  
بغداد -
- A. Toynbee, Civilization on Trial, and the World and the West, P. 340 - 348.
- The End of History, OP, Cit, PP. 111 - 113, 119, 127. -35-



## إشكالية تفسير التاريخ عند المؤرخين المسلمين الأوائل

د. محمود إسماعيل\*

معلوم أن الخلاف بين المؤرخين يكمن أساساً حول مسألة التفسير أو التأويل، أي معرفة الأسباب والعلل الكامنة وراء أحداث التاريخ ووقائعها. ذلك أن المؤرخ حين يدرج موضوع ما عليه أن يجيب عن أسئلة ثلاثة أساسية هي: لماذا حدثت؟ وكيف حدثت؟ ولماذا حدثت بالذات؟ عن السؤالين الأولين لا تفسر أي خلاف، إنما يشجر الخلاف، أصلاً في الإجابة عن السؤال الثالث، لا شيء إلا لأنها تعكس منظور أو «مخيل» المؤرخ الذي هو نتاج ثقافته وأيديولوجيته. ومعلوم أن الأيديولوجيا تلعب في مصداقية المعرفة وتكوينها بألوان قد تكون مجاذبة للحقيقة.

ولعل هذا يفسر دعوة بعض المدارس التاريخية إلى التناقص عن تفسير الوقائع التاريخية والاهتمام فقط بتحقيق مصداقية الأخبار. لكن هذه الدعوة تلقى من قِبل المؤرخ، وكذلك من نتاج عمله وتجعله «إخبارياً» ليس إلا، وتحكم على جهوده بالقصور. لأن علماً بلا تحليل نظم ناقص في التحليل الأخير.

فغاية العلم هي الوقوف على الأسباب والعلل التي تحرك الظواهر الطبيعية والإنسانية على السواء. ومن ثم أصبح قانون «السببية» أهم قوانين العلم على الإطلاق.

\* أستاذ التاريخ الإسلامي، كلية الآداب، جامعة عين شمس، مصر.

## الفكر التاريخي

وهي مجال العلوم الإنسانية . ومن ضمنها التاريخ بطبيعة الحال . جرى الاهتمام بالتعميل أو التأويل أو التفسير إلى حد ظهور علم لهذا الغرض هو علم «الهرمينوطيقا» . وتماثل دور هذا العلم إلى درجة الطموح إلى التطهير باعتباره أقصى درجات العلم واسماها .

ومعلوم أن نشأة علم التاريخ عند المسلمين كانت نشأة متعاقبة . بشهادة جمهوره الدارسين والباحثين . لذلك اهتم المؤرخون الرواد بالتعميل والتفسير باعتباره مطلباً أساسياً للاكتمال عملية كتابة التاريخ . وتطورت جهود الأجيال التالية من مؤرخي الإسلام لتصل إلى درجة مرموقة في هذا المجال يولوج باب «فلسفة التاريخ» .

من هنا تطمح هذه الدراسة إلى معالجة إشكالية التفسير . التي طالما اختلف القدماء والمحدثون بسببها . عند المؤرخين المسلمين الأوائل .

ما ستحاول إثباته بالفعل هو أن المؤرخين المسلمين الرواد وتوجوا باب التفسير إلى حد التطهير منذ نشأة علم التاريخ الإسلامي في منتصف القرن الثاني الهجري وحتى منتصف القرن الخامس الهجري . حيث بلغ تطور الفكر التاريخي ذروته . لقد مر الفكر التاريخي الإسلامي خلال هذه الفترة بحلق ثلاث . تمثل الأولى منها طور النشأة . ولبدأ من منتصف القرن الثاني إلى منتصف القرن الثالث الهجريين . وهي فترة شهدت سيادة نمط الإنتاج البيروقراطي . على الصعيد الاقتصادي والاجتماعي . ونشأة العلوم وتكوينها . كاتعكس للحد الثقافي المتماثل والمميز عن نظام المنطقة الوسطى . وفي مجال علم التاريخ . وضعت مناهجه . وتعددت موضوعاته . وطرق المؤرخين باب التفسير على استحياء .

أما المرحلة الثانية . وتشمل الفترة ما بين منتصف القرنين الثالث والرابع الهجريين . فقد سادها نمط الإنتاج الإقطاعي الذي عكس تأثيره على سائر الأصعدة . ومنها الصعيد الثقافي بطبيعة الحال . إذ تأثرت النهضة العلمية والثقافية بغلبة الاتجاهات القبلية والنصية على حساب المد العقلاني الذي لازم مرحلة التأسيس . ويدهي أن يتأثر الفكر التاريخي موضوعاً ومنهجاً وروية . بغلبة الرؤية اللاهوتية .

أما المرحلة الثالثة . وتشمل الفترة ما بين منتصف القرنين الرابع والخامس الهجريين . فقد سادها النمط البيروقراطي في الإنتاج مرة أخرى وأخيرة . الأمر الذي أسفر عن تأثيرات إيجابية سياسية واجتماعية وثقافية . ويدهي أن يتأثر الفكر التاريخي بتلك التحولات . ليصل إلى أوج ازدهاره . حيث بلغ التفسير العلمي العقلاني كتناريخ مداه وشهد العصر بواكير فلسفة التاريخ . تلك مقدمة عامة . تعرض لغاية الدراسة وتحدد معالمها . وتحدد توطئة ليست هذه للعالم منفصلة موقفة .

في طور نشأة علم التاريخ الإسلامي . يتفق الدارسون على أن هذه النشأة الإيجابية كانت تعبيرا عن مد ثقافي مزدهر . باعتبار التاريخ من أهم مفومات الثقافة العربية والإسلامية<sup>(١)</sup> .

وقد أسهم في تلك التشاة جيل من المؤرخين الأفاضل، كالطبري، والبلاذري، وابن خلدون، وابن المقفري، وابن قتيبة، وابن عبد الحكم وغيرهم ممن اعتبرهم ابن خلدون رواد علم التاريخ في الإسلام<sup>(1)</sup>.

ويتضح منحنى سير هؤلاء المؤرخين<sup>(2)</sup> نجد أن معظمهم ينتمون إلى الطبقة الوسطى التي تبنت النهضة العلمية والفكرية في الإسلام، فكانوا موسوعيي الثقافة الليبرالي التفكير<sup>(3)</sup>، بما أهلهم لتأصيل ركائز علم التاريخ موضوعها ومنهجها ورؤية.

وما يعنيها في هذه الدراسة هو الموقف على طبيعة هذه الرؤى، أو بالأحرى موقفهم من إشكالية التعليل والتأويل، وفي هذا الصدد، يطلن من تصور ابن العديت عن هذه الرؤى عند هذا الجيل من المؤرخين أمر سابق لأوانه<sup>(4)</sup>، صحيح أن جل اهتمامهم المنصب على الأخبار وتحقيقتها، لكنهم لم يغلوا تعليلها وتحليلها. وفي هذا المعنى ذكر اليعقوبي<sup>(5)</sup>، وتعلم الناظر في كتابنا هذا إلى اعتماد في كل ما أخطرت ذكره فيه مما شرطت أني راسمه فيه إنما هو على ما رويت عن الأخبار التي أتت ذاكرها فيه، والأثار التي أنا مستندةا إلى رواياتها، دون ما أدرك بحسب المقول واستنبط بتفكير النفوس إلا السير القليل.

والدارس لأخبار اليعقوبي لا يجد وجود رؤية خاصة للتاريخ ضوؤها الربط بين حركة الأحداث وحركة الأبطال، ومنذ ظهور من مفاصله تفتح على رؤى أخرى وضعية وعلمية، فالبلاذري - مثلا - عول على تأثير الاقتصاد في المصير والتاريخية في كثير من الأحيان، أما ابن قتيبة فهو يعزى وقائع العصر الراشدي حول مسألة الصراع على الخلافة، واتخذ بعض المؤرخين من ذكر عبارات بعينها في مواضع بعينها أيضا - مثل «والله أعلم» - ما يدل على موقف مضمحل للمؤرخ يفهمه القارئ اللبيب، نظرا لوجود معاذير تحول دون الإفصاح، ولأخرو، فمعلوم أن الحنابلة رجحوا دار الطبري بالحجارة<sup>(6)</sup>.

ولعل تلك المحاذير كانت من وراء توشي بعض المؤرخين تفسيرات أسطورية أو أيولوجية أوردها من باب التقية<sup>(7)</sup>، كذا تعويل البعض الآخر على التفسيرات العنصرية<sup>(8)</sup> والطبقية تحت تأثير تواجد الشعوبية والصراعات المذهبية<sup>(9)</sup>.

وقد تباطأت هذه الرؤى اللاطمية خلال المرحلة التالية التي شهدت ظواهر التنمؤق والفرقة السياسية وتفاقم التمردات العنسية والعنصرية وانكاسة الفكر العقلاني، كتيبة لغبة نمط الإنتاج الإقطاعي، مع تواجد شاحب للبورجوازية.

بدني أن يتأثر الفكر التاريخي بتلك المعطيات السلبية، ولا أدل على ذلك من تدفق مكانة علم التاريخ في نظر مصنفي العلوم فأسقطوه بالكلية من مصنفاتهم باعتباره يتخذ إلى صفة العلمية<sup>(10)</sup>، وهو أمر لفت نظر مؤرخ فذ كالسعودي- حين اعتبر مؤرخي العصر مسؤولين عن

## الفكر التاريخي

تدهور علم التاريخ مؤيدة آثاره وطمس مناره<sup>(١٧٦)</sup>، خصوصاً من أصبح منهم من «مؤرخي البلاط» أو ممن اشتغل بالتاريخ خدمة لعلم الحديث بالأساس<sup>(١٧٧)</sup>، فكأنوا لذلك محدثين أكثر منهم مؤرخين، يشهد ابن التديم<sup>(١٧٨)</sup>، لذلك لم يعلق باحث ثقة حين اعتبرهم «أنصاف مؤرخين»<sup>(١٧٩)</sup>، فهموا غاية التاريخ فيها قاصراً مؤداء للتبرير للسلطان وإمتاعهم في مجالس الممر، حيث غدت «الأسفار مرغوبة فيها ومشتهاة.. فصنف فيها المؤرخون وكذبوا»<sup>(١٨٠)</sup>.

لقد أقصد «مؤرخو السلطة» علم التاريخ إلى حد تطويع الدين لخدمة السلطان، وجرد اعتبار ثورتهم الاجتماعية من قبيل «الحزن» و «الفن»<sup>(١٨١)</sup> التي يجب أن يقدمها السلطان دون هوانه.

بديهي والأمر كذلك، أن تترلق رؤى المؤرخين إلى التفسيرات الأسطورية والإنشائية والطائفية والتدريس الأبطال المؤيدين بالعناية الإلهية<sup>(١٨٢)</sup>، كما فلتت الرؤى التهويمية التي تربط حركة الأحداث بالطوائف والتجزم<sup>(١٨٣)</sup>.

أما عن مؤرخي المعارضة فقد احتفظ بعضهم بالكثير من إيجابيات مرحلة التأسيس، فكتبوا التاريخ على أساس «الدراية لا «الرواية»»<sup>(١٨٤)</sup>، فعولن في التعليل والتفسير على العقلانية والمنطق، منسدين بعباسد السلطة ورجالاتها<sup>(١٨٥)</sup>.

ومع ذلك نأثر البعض الآخر سلباً بمعطيات التهمس السياسية والثقافية، فلم تفل مصنفاتهم من تهويم الرواية والتكلم في الرأي، لتتحل ككلى مؤلاً، في الغالب الأعم وفق منطق «الدفاع» عن مذاهبهم وأيديولوجياتهم، فلتسمت كتاباتهم بالبيجالية والتعصب، كما روجوا لأفكار تهويمية أسطورية كشكرة «الهدى» أو «الخلاص» مما فت في قيمة ما صنفوا من تواريخ دأرت معظمها حول عقائد مذاهبهم ورجالاتهم<sup>(١٨٦)</sup>.

فعلى سبيل المثال أرخ شليمة محمد بن الحسن (ت ٢٨٠ هـ) لبعض حركات المعارضة، لكن كتابه صبور وأحرق، كما دون سعد بن عبد الله القمي (ت ٢٩٩ هـ) كتاباً عن الشيعة لاقى المصير نفسه، وإلا أهلت كتاب «مقاتل الطالبين» للأصفهاني من الصادرة، فبعد أنموذجاً للتكتليات ذات الطابع الماساوي «البيكالي» التي تتعالى فيها التشجعات العاطفية على التفسيرات العقلانية والواقعية.

وفي النحى نفسه صنف مؤرخو المعتزلة عن مذاهبهم ورجالاته وأعلامه، كما هي حال البليغي (ت ٢١٩ هـ) في كتاب «طبقات المعتزلة»، أما مصنفات المتصوفة فالتحذت في الغالب الأعم طابعاً أخلاقياً، إذ استهدف مصنفيها تغيير الواقع بالتحصح والتوصع أو الدماء من أجل الخلاص، يفهم هذا من مصنفات صوفية مثل «سواعظ الخلقاء» و «دم الشكر» و «الفرج بعد الشدة»... إلخ وكلها تتكبد طريق العقلانية وتعمل على الخرافات والكرامات والخرافات.

على أن الرؤية العقلانية لم تختلف تماماً خصوصاً عند نظر من مؤرخي المعارضة، بل لاتعتمد وجود ثمة من المؤرخين الذين ارتكوا بالكتابة التاريخية موضوعاً ومنهجاً، تحليلاً وتحليلاً وتأويلاً، ويرجع ذلك، فيما نرى إلى أن الصراع بين البورجوازية والإقطاع - ومن ثم بين العقل والتقليد - لم يحسم حينها قطاعاً، مما أتاح للتقوى البورجوازية وفكرها العقلاني النقدي التجريبي مكاناً في الساحة وإن كان ضيقاً ومحاصراً. وفي هذا الصدد بعد المسعودي (ت ٢٦٦ هـ) المؤرخ أتمودجا معيراً عن هذا التيار، الأمر الذي يجعلنا نتوقف عند مليا الوقوف على رؤيته العلمية للتاريخ.

ولعل في حياة المسعودي إبان أواخر عصر «الإقطاعية المرتجعة» وأوائل عصر «الصعود البورجوازية الثانية» ما يلقي الضوء على عقلانيته وموسوعيته<sup>(١٧١)</sup>. يضاف إلى ذلك كونه تاجراً ينتمي إلى الطبقة الوسطى اجتماعياً، وإلى الانحلال الزيدي مذهبياً<sup>(١٧٢)</sup>، مما أهله ليتسم بمكانة مرموقة بين مؤرخي عصره، ولعل اشتغاله بالجغرافيا ومزجه إياها بالتاريخ وتعبئه على الترحلات طوال أربعين عاماً<sup>(١٧٣)</sup> كان من وراء اتساع منظوره ورعاية مخطاياه، ومن ثم اتساع رؤيته التاريخية بالعقلانية والواقعية والشمول.

في كتابه «مروج الذهب» تاريخ عالمي متطور، بالقياس للتواريخ العقلية السابقة، ففي عرضة الأحداث مزج بين التاريخ وعلم الكلام، فالعالم في نظره «مخلوق»<sup>(١٧٤)</sup> كما يذهب المعتزلة. وفي وصفه للأمم والطبقات مزج بين «الاشعرية» والتأويل. أو وطوفه على ما يمكن تسميته بـ «الأنثروبولوجيا الثقافية». ومعلوماته الجغرافية جاذبة بالتأويلات والتفسيرات التي تربط بين حركة التاريخ وحركة الكواكب. وكذلك بينه وبين الجغرافيا الطبيعية. وفي هذا الصدد وقف على تالشير الثورية في الإنتاج الغذائي، وتأثير الأخير في طبائع وأمزجة البشر<sup>(١٧٥)</sup>.

وحين عرض للعرب رصد أنماط حياتهم مميّزاً بين مرحلتَي البداوة والتوحش، والحضارة، مقدماً تصوراً متطوراً لطبيعة العمران البشري<sup>(١٧٦)</sup> تالّز به ابن خلدون فيما بعد. وفي تاريخه للعالم الإسلامي اتسمت رؤيته بالشمول، فجمعت بين التاريخ السياسي والحضاري في آن، كما أعمل ميزان النقد في الروايات قبل اعتمادها، بالدرجة نفسها التي عول فيها على الاستقرار والاستنباط في مجال التفسير<sup>(١٧٧)</sup>.

ولا نبالغ إذا نقّر أنه طرق باب «التطوير» حين عول على شمول النظرة خلال الأزمنة الطويلة، فأتيج له «استخراج كل دقيق من معدنه، وإثارة كل نفيس من مكانته» على حد قوله<sup>(١٧٨)</sup>. وفي كتابه «التبيين والإشراف» نجد بدايات مقاربة «فلسفة التاريخ». ذلك أن هذا الكتاب يعد آخر ما صنف المسعودي، كما وأنه بمثابة «باتورام» عامة لتاريخ البشرية، أفاد فيه من مؤلفاته السابقة، فلم يحفل بالأخبار وتحقيقاتها بقدر استبصارها لتتبلور في صورة أحكام



## الفكر التاريخي

ومفولات أفاء في صياغتها من سائر المعارف المتاحة. فقد أبرز - مثلاً - تأثير الجغرافيا في التاريخ السياسي، فعرض لمباحث أشبه ما تكون « بالجيوبوليتيكا »<sup>(٢٠)</sup>. كما عرض للتاريخ العقائد في مباحث ذات صلة بالأنثروبولوجيا الثقافية وعلم الأديان القارن. حيث تابع ورصد المشترك الإنساني العام في مجال الدين مبرز اسمه «التواصل» و «الاستمرارية»<sup>(٢١)</sup> في صورة أقرب ما تكون إلى «الإنسانيات» المعاصرة. ولا غرو، فقد تابع تأثيرها في التاريخ والمعضلة الإسلامية<sup>(٢٢)</sup>. بما يتم عن نزعة «عيومانية» بعيدة عن التعصب والتعجيز.

وفي عرضه للتاريخ الإسلامي أبرز الأسباب والعامل الباشرة والعلامة<sup>(٢٣)</sup>، فطرق مجال الرأي والرؤية في أن. فإذا أضف إلى ذلك إحكامه الصلة بين المعارف المختلفة للدخل ضمن موضوع التاريخ، يؤكد صدق حكم بعض الباحثين<sup>(٢٤)</sup> بأن للمعوي قدم الرؤية الحضارية للتاريخ.

ونذهب نحن إلى أبعد من ذلك فنعتبر المعوي من رواد فلسفة التاريخ. ولا مبالغة في ذلك البتة، إذ نجد في مصنّفه ما يشي بالرؤية البيولوجية للتاريخ حين تحدث عن «نشأة الدول وشبابها وهرمها وعمل جميع ذلك»<sup>(٢٥)</sup>، ودعوته إلى ضرورة معرفة المؤرخ «كيف تدخل الألفاظ على الملك وتزول الدول» وتنبهه «الشرائح والمثل» والأفان الخارجية المقترضة لذلك<sup>(٢٦)</sup>. لقد وقف بحق على ما أسماه «فلسفة التاريخ المحدثين» بالظروف الموضوعية التي هي نتاج عوامل داخلية وأخرى خارجية تتضافر معها لإحداث «حركات» التاريخ وصيرورته. هذا فضلاً عن شمول هذه المسيرة لجمالي الظواهر المادية<sup>(٢٧)</sup> والروحية التي توحدت في مخيال المعوي وتأثيرت في ذهنه بأظهار عقلانياً. كانت جهود المعوي في مجال التفسير والتأثير مدخلاً أساسياً لازدهار الفكر التاريخي خلال القرن الثاني - من منتصف القرن الرابع إلى منتصف القرن الخامس الهجريين - الذي شهد «سحوة بورجوازية» تركت أثراً إيجابياً في مجالات السياسة والاقتصاد والاجتماع والثقافة.

وبدعي أن يتطور علم التاريخ خلال قرن الازدهار هذا موضوعاً ومنهجاً ورؤية. ولعل من أسباب ومظاهر هذا الازدهار، انقضاء الكتابة التاريخية طابعاً دينياً، بعد اختفاء المؤرخ المحدث وظهور المؤرخ الكاتب والتاجر والوراق والأديب وحتى الطبيب. منها أيضاً الازدهار الذي عم سائر أصناف العلوم والفنون والآداب المختلفة سواء على الصعيد النهجي أو المستوى المعرفي. وكما كان معظم مؤرخي العصر ذوي ثقافة موسوعية، فقد أضافوا منها في مجال الكتابة التاريخية. ولعل من أهم جوانب تلك الإضافة اقتباس المشتغلين بالتاريخ الكثير من قواعد «المنهج العلمي التجريبي» الذي ترسخ في هذا العصر. بفضل ابن الهيثم وابن سينا والبيروني وغيرهم - كبديل عن اقتباس منهج أهل الحديث. كما كان الحال إبان القرن السابق. بفضل ذلك كله احتل علم التاريخ مكانة جليلة في كتب تصنيف

العلوم<sup>(127)</sup>، فقد أصدر الخوارزمي باباً «الأخبار التاريخية» في مصنّفه «مفاتيح العلوم»<sup>(128)</sup>، كما خصّص ابن النديم فصلاً مطوّلاً عن «المؤرخين والتاريخ والنسابة»<sup>(129)</sup> في كتابه «الفهرست». واعتبر إخوان الصفا علم التاريخ من العلوم الأساسية التي وظفوها لتثقيف الأتباع والأعوان، وليس جزءاً أن يعترف جل دارسي علم التاريخ الإسلامي بهذه النقطة التي اكتمل بفضلها العلم «بلغ سن الرشد»<sup>(130)</sup>، واحتط المؤرخون طرائق وقواعد جديدة أثرت العلم موضوعاً ومنهجاً ورؤية<sup>(131)</sup>، فتحوّل «من الرواية إلى الدراية»<sup>(132)</sup>، ولا غرو، فقد تطوّرت موضوعات التاريخ المطروقة من قبل، واستحدثت موضوعات جديدة، كالأهتمام بالتاريخ الاقتصادي ومفرداته<sup>(133)</sup>، وبرز التاريخ بالجغرافيا والسياسة والفلسفة<sup>(134)</sup> والمقائد والذعنات وغيرها من مقومات التاريخ الحضاري.

وشهدت الطليان التاريخية تطوّراً معيّناً، فجرى الاعتماد على الوثائق والذكرات الخاصة والآثار والتفرد وغيرها، كما جرى الأهتمام بنقد المصادر المكتوبة<sup>(135)</sup>، فصنفت كتب خاصة في نقد الروايات والرواة، ونقدت الأخبار المستفاد من الشاهدة والعيان حصر الزوايا في المادة التاريخية للمول عليها.

وأخض مناح الضامع والحريّة الذي ساد العصر إلى كسر الإكراهات والمحابز التي كانت تغل يد المؤرخ في الكتابة، وتحول بينه وبين التزام الصدق والوضعية، كما تقلّست المسطحات العصبية والصراعات المذهبية والأجندات الإقليمية أو الكلية، ليخبر بعض مؤرخي الفرس - كعمزة الأصفهاني على سبيل المثال - بنصف الغرب، ويكتب موضوعية من أهل السنة على رقم لشيعه<sup>(136)</sup>، وحين صنّف ابن النديم كتاب «الفهرست» خصّصه لما وقف عليه من مصنّفات «عن جميع الأمم من العرب والعجم»<sup>(137)</sup>.

في ضوء تلك المعطيات الإيجابية - وغيرها - تطوّرت الكتابة التاريخية، وانصب الأهتمام على التحليل والتعليل والتفسير والتطهير، خصوصاً بعد «استقرار الرواية»، واستهدف المؤرخون الوصول إلى الحقائق وتوظيفها في شحذ الوعي عن طريق التثقيف والتربية والتنوير<sup>(138)</sup>، كما جمع بعض المؤرخين بين التاريخ وفلسفة الأخلاق - كما هي حال مسكويه على سبيل المثال - حرصاً على توخي الصدق وتحاشي الكذب<sup>(139)</sup>، وفي هذا الباب كتب أحد مشاهير مؤرخي العصر يقول: «إن التاريخ تجارب... والرأي لنجاح العقل - والتجربة نتاجه، والخير مقصد الحجة - والأجتهاد منهج»<sup>(140)</sup>.

ويشي هذا النصّ للفتنص بكثير من خصائص الكتابة التاريخية في هذا العصر، وما عتينا هو الظروف على تطور الفكر التاريخي خلاله في مجال الرأي والرؤية والتأويل والتطهير.

وأول ما يلاحظ في هذا الصدد، التحوّل على العقل في مجال التفسير<sup>(141)</sup>، حيث عرف البعض علم التاريخ بأنه «علم حال الأحوال»<sup>(142)</sup>، واشتهر البعض الآخر بإدراك ذكر الحدث

## الفكر التاريخي

يذكر السبب<sup>(1)</sup> كما هي حال هلال الصافي ومسكويه على سبيل المثال - ولا نروى - فقد أخطع مؤرخو العصر الكثير من الموضوعات اللاهوتية والغيبية لسلطان العقل<sup>(2)</sup>، فقد السعد رؤاهم لتجميع الكون برمته في وحدة كلية واحدة. يقول أحدهم: «فانظر في كتابنا هذا كالشرف المطلع على العالم مشاهدا حركاته وعجيب أفعاله»<sup>(3)</sup>. ولم يجد جُلهم تضامنة في الجمع بين الدين والعلم<sup>(4)</sup>، فتناولوا الكثير من القضايا الدينية دون خوف أو وجل، وحسبنا أن حمزة الأصفهاني - على سبيل المثال - جمع بين التاريخ الديني والتاريخ الطبيعي في مصنف واحد. كما جمع أيضاً بين التاريخ والفلسفة<sup>(5)</sup>. وكان ذلك إيذاناً بظهور التاريخ للفلسف. وفي هذا السعد قام إخوان الصفا بدور بارز أفاد منه المعاصرون واللاحقون، وحسبنا الإشارة إلى بعض ما سطروا في رسائلهم عن قيام الدول وسقوطها.

يقول الإخوان<sup>(6)</sup>: «اعلم يا أخي بأن أمور هذه الدنيا دول ولوب تدور بين أهلها قرناً بعد قرن ومن أمة إلى أمة، ومن بلد إلى بلد... واعلم بأن كل دولة لها وقت منع لثبوت، ونهاية إليها ترتقي، وبعد إليه تنهضي، فإنها بلغت أقصى غاياتها، ومدى نهاياتها، تسارع إليها الاتعظام والتقصان، وبدا في أهلها الشؤم والخذلان، واستلقت في الآخرين من القوة والنشاط والظهور والاتساع، وجعل كل يوم يسوق هذا ويضعف ذلك وينقص إلى أن يضمحل الأول المقدم، ويستمكن الآتي المتأخر».

ونعتقد أن الكثيرين من سطوة مؤرخي العصر كقوله «نحن هذه الجماعة ولعل من أشهرهم مسكويه (ت 531 هـ) الذي تراسى بديريسة ضمنت أبا شجاع والصفاهي والبغدادي والبيروني وغيرهم. ونظراً لأهمية ما تضمنته كتابه «تجارب الأمم» من آراء ورؤى في تفسير التاريخ، نتوقف عنده لرصد بعض مقولاته وتطبيقاته.

يجمع الدارسون على أن مسكويه أخلط للكتابة التاريخية مسالوا جديداً، قوامه تحويل الوقائع إلى أحكام ومقولات، تبدأ بالتدبير الذي يسبق الحدث، ثم ذكر الحدث كتجربة إنسانية، ثم تحليل تلك التجربة، وأخيراً ما تعلمت عنه من دروس وهيب. لقد اعتبر مسكويه التاريخ مستودعاً للتجربة الإنسانية، وعنوان كتابه «تجارب الأمم» شاهد أمين على ذلك.

وما يعني إثباته أن رؤية مسكويه للتاريخ من نتائج عوامل شتى، منها كونه زيدا الغزاليا جمع بين عدل واعتدال المذهب الزيدي وبين عقلانية المعتزلة.

منها أيضاً حظه التعرض من تحصيل علوم عصره الطبيعية والرياضية والفلسفية والأدبية والاجتماعية، وإفادته منها جميعاً في صياغة منظوره التاريخي.

والجديد الذي قدمه هذا المنظور يكمن في طرح كل ما لا يقبله العقل - حتى لو كان مقدساً - والإلحاح على ساكن تدبيراً بشرياً لا يقترن بالأعجاز<sup>(7)</sup>.

وقد سافقت هذه النظرة إلى الاهتمام بالجوانب الاقتصادية بمفرداتها الدقيقة، ما لم يلتفت إليه غيره، وقد يفت على أمر صغير قد يكون فيه درس كبير<sup>(17)</sup>. ومن هنا عول على النظرة النقدية للمرويات، واعتمد فيها ما يقوله العقل، كما اعتمد على حصاد مشاهداته وصلاته واستخلص منها جميعا مادة كتابه الذي اعتبره البعض أهم ما كتب في التاريخ الإسلامي، لقد نظر مسكويه إلى الروايات التي حوتها كتب التاريخ باعتبارها محض «أخبار تجري مجرى الأسفار والخرافات لا فائدة منها غير استجلاب النوم بها»<sup>(18)</sup>. ومن هنا حرص أشد الحرص على قياس الأخبار على العقل لشروط يتميمها أولا، ثم استكناه عقلها بعد ذلك من الجديد الذي تقود به مسكويه أيضا، إدماج الرأي في التجربة<sup>(19)</sup>. واستخلاص العوامل المؤثرة من هذا الدمج في صياغة الأحداث الكبرى. وفي هذا الصدد أولى مسكويه السياسات الاقتصادية اهتماما كبيرا باعتبارها العامل المؤثر في السياسة<sup>(20)</sup>. بل هي العمران كله<sup>(21)</sup>.

وعلى لنا أن نسجل له سبقا فريدا حين فطن إلى مسؤولية الطبقة الوسطى عن خراب العمران في العالم الإسلامي الوسيط<sup>(22)</sup>. وتفسير حركات العيارين وثورات العوام بالسياسات والإجراءات الاقتصادية المشددة. وفي الرؤية نفسها قرر استقرار الأحوال السياسية وازدهار العمران بالسياسات الاقتصادية الرشيدة<sup>(23)</sup>. لقد كان بحق أول مؤرخ إسلامي يفتن إلى أهمية التفسير انماهي للتاريخ في المكانة نفسها تضع أبحاث البيروني (ت 450 هـ) كمؤرخ ملتح بالفكر التاريخي طرفة كبرى، خصوصا في مجال التفسير والتطوير.

كان البيروني - كمسكويه والسعدي - شعبيا زهدا اعتزالها، اشغل بالسياسة لم انطها إلى العلم والمعرفة<sup>(24)</sup>. فحاز قصب السبق في الإلهيات والمنطق والفلك والجغرافيا إلى جانب التاريخ بطبيعة الحال. وأسهم إسهامه كبرى في تطوير النهج العلمي التجريبي. وحسبه أنه كان أول من تحدث عن «القانون» العلمي كمصطلح<sup>(25)</sup>.

كتب البيروني عددا من المؤلفات في التاريخ، لم يبق منها سوى كتاب «تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مردودة»، وكتاب «الآثار الباقية عن القرون الخالية». وما يعنينا هو الوقوف على رؤية البيروني للتاريخ. أو بالأحرى ما أضافه من جديد في مجال التفسير والتطوير.

بعد الكتاب الأول تاريخا حضاريا للهند، مقارنة بحضارات الأمم الأخرى، بما يشي بالانحياز «المغال» التاريخي لتألفه، فنحنا عن ثقافته العريضة والموسوعية التي تمثل في احتواء الكتاب على دراسات معمقة في العقائد والإتولوجيا والأنثروبولوجيا، إلى جانب أبحاث أخرى في الميتافيزيقا والطبيعة، مزج البيروني بينها جميعا، وصاغ هذا المزيج صياغة فلسفية معمقة<sup>(26)</sup>.

## الفكر التاريخي

على الرغم من وفرة وزخم تلك المعلومات إلا أن البيروني صنفها وبوبها في تسلسل والنسق يتم من إدراك ووعي بالصلة الوثيقة بين المعارف المختلفة، وقدرته في فهم اصطلاحاتها.

والأهم من ذلك ماقدمه من رؤية «أنطولوجية» تجمع كل ظاهرات الوجود المحسوس والمعقول في وحدة واحدة، كذا النظر إلى الأمم والشعوب المختلفة نظرة متوحدة أيضا. تأسيسا على وجود «مشترك إنساني عام» في القيم والحضارة، فقد تساوت في هذا المعنى جميع الأمم<sup>(37)</sup>. لذلك يعد الكتاب شاهدا على منهجية جديدة لمعالج موضوعات جد مبتكرة في صياغة فلسفية منطقية.

ولاجدال في أنه قدم رؤية فلسفية تجمع بين إنجازات العلوم المختلفة والتجارب البشرية التي أفردتها في منظومة واحدة.

وفي هذا الصدد يصف الدارس على مقولات مهمة في فلسفة التاريخ، منها أن قيام الدول لا يتحقق «إلا باجتماع الملك والدين»<sup>(38)</sup>. منها أيضا الوقوف على تأثير البعد الطبقي - بمعنى العلمي - في صياغة الوقائع والأحداث. تأسيسا على أن الطبقات «تاج» «عمل أو صناعة أو حرفة»<sup>(39)</sup>. منها أيضا وجود «علاقة عضوية بين المحسوس والمعقول»<sup>(40)</sup> انطلاقا من فلسفة «وحدة الوجود» «فالمعالم نتاج أفعال بشرية تسبق «الممران» وهو «معمور بالعزث والسبل»<sup>(41)</sup> والمحضارة «مشترك إنساني عام»<sup>(42)</sup>.

نستخلص مما سبق استقاء فلسفة التاريخ عند البيروني على العقل النقدي أولا، والوجود انمادي ثانيا، والفعل البشري الخيرا<sup>(43)</sup>. لذلك كان على وحي «أن يتقدم فليما توصل إليه» كما كان حريصا على تقديم دروس تعليمية للمؤرخين عن شروط الكتابة وإشكالياتها ومراجعياتها ومناهجها. وهي دروس تفرد بها عن رؤية ووعي، يقول في ذلك «لقد أصبني الداخل فيه (أي ما توصل إليه) مع حرصي الذي تقدرت به هي أهامي»<sup>(44)</sup>.

ومن أهم ما استحدثت البيروني في مجال التتبع بخصوص «المرجعيات» حكمه بأن «ما يحصله المرء عيانا أهم بكثير مما يعرفه سماعا «فليس الخبر كالعيان».. لأن العيان هو إدراك عين الناظر المنظور إليه في زمان وجوده... أما الخبر فيكون عن الشيء الممكن الوجود»<sup>(45)</sup>. وفي حديثه عن الأسباب التي تحول دون الموضوعية في الكتابة التاريخية يقول: «ولتظهر أخطاء... وفيه الصدق والكذب».. ورد الكذب إلى «تساوت الأهم والظيه الهراش والنزاع على الأعم».. فمن مخبر عن أمر كذب يقصد فيه نفسه فيعظم به جسسه... ومن مخبر عن متقرب إلى خبر بدانة الطبع أو مثلهما لشر... ومن مخبر عن جهل وهو الظلم للمخبرين»<sup>(46)</sup>.

ونعتقد أنه وقف بذلك على الأسباب الذاتية والموضوعية التي تحول دون الصدقية. والأهم من ذلك أن البيروني طبق الطرائد المنهجية هذه حين صنف كتبه في التاريخ.

أما من رؤيته التاريخية في كتاب الآثار الباقية عن القرون الخالية، فكانت أكثر فلسفاً وأعمق نظراً، لأن الكتاب مصنف في التاريخ العالمي، قدم فيه البيروني صورة للتاريخ البشري والحضارة الإنسانية وفق منهج يرصد النتائج المهمة والآثار العميقة التي وجهت التاريخ الإنساني كله، وغالبت الزمان والمكان لتقف شاهداً على عظمة الإنسان، وفي هذا الصدد فطن أقرؤنا إلى ما يمكن أن نطلق عليه «الزمان التاريخي» إذ تقف عليه من خلال جدل الزمان مع الأحداث، حيث يفرق بين الفث منها والسمين، أما الفث فيذهب جفاء، وأما السمين فيبقى لرفع الناس. وهذا السمين هو الذي عرض له البيروني في كتابه بدلاً من «أعمال الملوك وأقانيهم مما تجمعه الأذان ولا تثقله العقول»<sup>(37)</sup>.

ويصعد التمييز بين الفث والسمين في وقائع التاريخ، توسل البيروني بمنهج «الاستدلال بالعقولانية» والقياس بما يشاهد من المحسوسات بعد «تنزيه النفس عن التعصب والتعاطف واتباع الهوى والتغلب بالرياسة»<sup>(38)</sup>.

لقد عول على المحسوس في معرفة القول، ووقف على الغائب من خلال معرفة الشاهد، تأسيساً على وحدة الوجود الكرمي، وقياساً على وحدة الوجود الأنطولوجي. ومن خلال ذلك قدم البيروني تاريخاً مصنف بعيداً عن التحريف والزيف الذي «هو خداع للأمم»<sup>(39)</sup>.

هذا المنهج القويم - فيما أرى - جاء نتيجة ثقافة عريضة ودراسة في العلوم الطبيعية والرياضية، فضلاً عن نتائج جهود لاوتقاء بالمنهج العلمي التجريبي. ولعله تأثر كذلك بهذا المنهج، حين انفرد بين مؤرخي العصر الوسيط بالتوقف على أهمية ما نسميه الآن «المنهج الكمي» «الكوانتوم» المؤسس على الجداول والإحصاءات والمعادلات الرياضية وتوظيفها في دراسة العلوم الإنسانية<sup>(40)</sup>. لذلك كله وغيره حل للأستاذ «سبحاء» القول بأن البيروني بعد من أعظم العقول التي أنجبها البشرية.

خلاصة القول، إن نشوء وتطور منهجية التفسير التاريخي كان مرتبطاً بتاريخ العلم والثقافة في الإسلام، وكلاهما كانا باقلاً نتيجة معطيات سوسيو تاريخية، اقتصادية وسياسية.

- 1- جب (إسماعيلون) دراساته في حضارة الإسلام - الترجمة العربية، من 1997، بيروت 1998.
- 2- مقدمة ابن خلدون - من 1، القاهرة، د.ب.ع.
- 3- راجع: محمود إسماعيل، موسيولوجيا الفكر الإسلامي، ج1، من 1997، 1998، الدار البيضاء 1999.
- 4- روزنثال، علم التاريخ عند المسلمين، الترجمة العربية، من 97، بغداد 1998.
- 5- انظر، علي أنتم، بعض مؤرخي الإسلام، من 99، القاهرة، د.ب.ع.
- 6- كتاب البلدان، من 388، لندن 1991.
- 7- ياقوت، معجم الأدياء، ج 1، من 59، طهران 1974.
- 8- من مزيد من المعلومات في هذا الصدد، راجع: محمود إسماعيل، موسيولوجيا، ج1، من 1997، 1998.
- 9- راجع على سبيل المثال أبو العرب تميم، طبقات علماء إفريقية، من 55 وما بعدها، تونس 1974.
- 10- من المزيد من المعلومات، راجع: محمود إسماعيل، موسيولوجيا، ج1، من 1997، 1998.
- 11- روزنثال، المرجع السابق، من 58.
- 12- السعدي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج1، من 4، بيروت، د.ب.ع.
- 13- بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، الترجمة العربية، ج1، من 58، القاهرة 1991.
- 14- الفهرست، من 191، 192، القاهرة 1964.
- 15- انظر، شاكر مصطفى، التاريخ والمؤرخون العرب، ج1، من 7، بيروت 1967.
- 16- ابن العربي، المرجع السابق، من 58.
- 17- صنف الشيباني، أوت 1997، مؤلفين مجهولان، مؤرخون العرب.
- 18- سالم أحمد فضل، إلتطير الجغرافي في التكوين التاريخي، من 127، قطر 1998.
- 19- روزنثال، المرجع السابق، من 59.
- 20- من نماذج هذا الصنف من المؤرخين، راجع ابن العربي، المرجع السابق، من 58، 59، 60، 61، 62.
- 21- نفسه، من 197، 198.
- 22- شاكر مصطفى، المرجع السابق، ج1، من 58، 59.
- 23- السعدي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج1، من 4، بيروت، د.ب.ع.
- 24- السعدي، التبيين والإشراق، من 9، لندن 1997.
- 25- مروج الذهب، ج1، من 3.
- 26- نفسه، من 81، 82.
- 27- نفسه، من 197، 198.
- 28- شاكر مصطفى، المرجع السابق، ج1، من 87.
- 29- مروج الذهب، ج1، من 4.
- 30- التبيين والإشراق، من 8، 9.
- 31- نفسه، من 197 وما بعدها.
- 32- نفسه، من 198، 199، وما بعدها.
- 33- نفسه، من 201، وما بعدها.
- 34- انظر، شاكر مصطفى، المرجع السابق، ج1، من 87.
- 35- التبيين والإشراق، من 9.

- 16- نفسه، ص 3.
- 17- روزنثال، المرجع السابق، ص 107.
- 18- جبلة المرجع السابق، ص 79.
- 19- ص 70 - 71، القاهرة 1970.
- 20- النهرست، ص 27 وما بعدها.
- 21- شاكور مصطفى، المرجع السابق، ج 1، ص 209.
- 22- ياسر نور، القاهرة لشعبي لغو، العديد في مناطق اللغويين العديدين، ص 101، 119، رسالة ماجستير، مطبوعة، القاهرة 1999.
- 23- علي الشرفاوي، أرب التاريخ عند العرب، ص 26، بيروت 1997.
- 24- روزنثال، المرجع السابق، ص 107.
- 25- ابن النديم، المرجع السابق، ص 90.
- 26- ميتز (أبي)، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ج 1، ص 25 - القاهرة 1997.
- 27- بروكلمان، المرجع السابق، ص 90.
- 28- النهرست، ص 7.
- 29- محمود إسماعيل، إخوان الصفا، ص 79 وما بعدها، القاهرة 1998.
- 30- شاكور مصطفى، المرجع السابق، ج 1، ص 224.
- 31- أبو شعاع، ديل كتاب أختار الألف، ج 1، القاهرة 1997.
- 32- عبد العزيز عزت، ابن مسكويه ص 98، القاهرة 1997.
- 33- أبو شعاع، المرجع السابق، ص 7.
- 34- علاء الصافي، تاريخه، ص 22، القاهرة 1997.
- 35- سالم أحمد، مرجع المرجع السابق، ص 199.
- 36- المطهر القدسي، البدء والتاريخ، ج 1، ص 19.
- 37- روزنثال، المرجع السابق، ص 109.
- 38- انظر: حمزة الأصفهاني، تاريخ مني موكد الأرض والأنبياء، ص 32، برلين 1910.
- 39- رسائل إسماعيل الصفا، ج 1، ص 190، بيروت 1997. - و. من مزيد من الخصوص في فلسفة التاريخ عند الإخوان، راجع: محمود إسماعيل، نهاية أسطورة، ص 29 وما بعدها، القاهرة 2000.
- 40- مسكويه، تجارب الأمم، ج 1، ص 3، طهران 1998.
- 41- أحمد أمين، ظهور الإسلام، ج 1، ص 20، القاهرة 1977.
- 42- روزنثال، المرجع السابق، ص 109.
- 43- تجارب الأمم، ج 1، ص 32.
- 44- مرجعيات، المرجع السابق، ص 199.
- 45- نفسه، ص 113.
- 46- تجارب الأمم، ج 1، ص 99، القاهرة 1997.
- 47- نفسه، ص 3.
- 48- نفسه، ص 199، 198.



- 69- اليهودي: تحقيق ما للهند من ملوك، مقبولة في المثل أو مبرورة، من 100-110 من مقدمة التحقيق، بيروت 1414.
- 70- راجع محمود إسماعيل: موسيولوجيا، ج2، مجلد 2، من 100-110، القاهرة 1999.
- 71- اليهودي: تحقيق ما للهند من ملوك، من ملوك، من 1 وما بعدها.
- 72- نفسه، من 128.
- 73- نفسه، من 88.
- 74- نفسه، من 90.
- 75- نفسه، من 78.
- 76- نفسه، من 78.
- 77- نفسه، من 119.
- 78- نفسه، من 1-7.
- 79- نفسه، من 17.
- 80- نفسه، من 17.
- 81- نفسه، من 78.
- 82- اليهودي: الآثار الناقية، من 100.
- 83- نفسه، من 1.
- 84- نفسه، من 100 وما بعدها.
- 85- من تعاقب في هذا المصنف، راجع الآثار الناقية، من 100 إلى سبيل المثال.

## الاتجاهات السائدة في كتابة التاريخ

د. عبد الكريم رافق\*

يجهل المؤرخ العربي، وبالنسبة لدارس التاريخ وقضاوته، تحديثات كبيرة بانتشار استخدام شبكة الإنترنت، وما تحمله من مواقع في مصادر التاريخ وتفسيره، وتحمل هذه المواقع بما هو مفيد، وما هو غير مفيد، سواء لوجهة المصادر أو لتفسير التاريخ. وفي مواقع الإنترنت باللغات غير العربية، كما هي عليه اليوم، وكما يلجأ إليها العديد من الطلبة الذين يتقنون هذه اللغات، أمثلة على ذلك، فالفيد هو توفر المصادر وبخاصة الدوريات باللغات الأجنبية، التي لا تتاح للباحث العادي، وحتى للباحث الجامعي، الذي لا تتوفر له هذه الدوريات في المكتبات غير المتخصصة، ويمكن للباحث العربي، الذي يتقن هذه اللغات، الاطلاع على هذه الدوريات بلغاتها الأصلية، شأنه شأن أي باحث أجنبي.

أما الدوريات العربية التي لم ترمج حتى الآن على مواقع الإنترنت، سواء منها الأجنبية أو العربية، فيحسن برمجتها لباحثين، من غرب وأجانب الاطلاع عليها في أصولها، وتطرح هنا إشكالية توفر الدوريات العربية منذ بداياتها، والجهات التي ستعنى بجمعها، ووضعها على مواقع الإنترنت، مثل مراكز البحوث العربية، أو الجامعات، وهذا يقتضي توفر الموارد المالية والخبرة لذلك، وحرصاً على الجهود العربية من أن تنعثر، أو تنكسر، بين جامعة وأخرى، أو مركز بعثي وآخر، شعباً لو تعهدت هذه الجهود بالتنسيق والتكامل جهة

\* استاذ التاريخ الحديث والمعاصر بجامعة دمشق سابقاً.

## الفكر التاريخي

عربية واحدة، ذات موازنة عربية، كان تكون تلك الجهة الإدارية الثقافية في الجامعة العربية، أو اتحاد الجامعات العربية، أو هيئة أخرى عربية التمويل والتنسيق لبرامج الدوريات العربية على مواقع الإنترنت.

ولواقع الإنترنت، بالإضافة إلى توفيرها المصادر، جوانب أخرى تملح فيها الفائدة بعدم القائدة أحياناً، كان تقدم للباحث معلومات في موضوع معين، كثيراً ما لقى الطالب بالاعتماد عليها، لسهولة الحصول عليها، وإعطائه بالتالي من العودة إلى المصادر الأساسية، واستخراج الحقائق، وبناء التفسير المنطقي على ضوءها. وقد تكون هذه المعلومات جيدة، كما قد تكون خاطئة، ومن هنا سلبية هذه المعلومات إذا لم تعتمد للتوجيه العلمية، أو أنها كتبت لخدمة أغراض غير علمية. ويؤدي هذا إلى وقوع الباحث المبتدئ تحت إغراء هذه المعلومات. وقد شاعت مثل هذه المواقع باللغات الأجنبية، وغالباً ما يلجأ أساتذة التاريخ، كما غيرهم، إلى حث الطلاب على عدم الأخذ بها، وحتى عدم قبولهم الاعتماد عليها، لأن الفائدة العلمية الصحيحة تقتضي من المدرس أن يدرب طلابه على الرجوع إلى المصادر الأصلية، وتحليلها بأنفسهم، والتوصل إلى النتائج على ضوءها. وهنا تثار مسؤولية هذه المعلومات، وضرورة معرفة الجيد من غير الجيد منها. وهكذا تصانف مسؤوليات جديدة وملحة إلى المؤرخ العربي في تقديم معلومات علمية منهجية، قد تستعمل في مواقع الإنترنت بالعربية، وتطرح هذه القضية من جديد. وبشكل عام، منهجية المؤرخ فيما يكتب ونشر.

إن الباحث في تاريخ العرب الحديث والمعاصر منذ بدايات القرن السادس عشر، مثلاً، يتعرض إلى تعديلات كبيرة إزاء تنوع المصادر وكثرتها، وكذلك تنوع الموضوعات التي لم تعد تقتصر على كتب الأخبار أو التاريخ السياسي الضيق، بل تجاوزت ذلك إلى معالجة المواضيع الاقتصادية والاجتماعية، التي هي في أساس تفسير الأحداث السياسية، ومعرفة اتجاهاتها، وتحليل عواملها. وتتوفر للباحثين في تاريخ العرب الحديث والمعاصر مصادر مهمة، من عربية وأجنبية، تشكل قاعدة أساسية للبحث العلمي في ميادينه المختلفة. فالدراسات التاريخية العربية، كما الأجنبية، التي كانت تقتصر، في هذا المجال، على القرنين التاسع عشر والعشرين، لسهولة الحصول على مصادرها، أخذت تعالج وبعمق القرون السابقة بسبب توفر مصادر لها لم تكن معروفة أو مثالية قبل ذلك. وأهم هذه المصادر بالنسبة لتاريخ العرب الحديث، إبان الحكم العثماني، هي وثائق المحاكم الشرعية التي قُبعت في زوايا المحاكم الشرعية ودرر الأرشيف حتى أواسط القرن العشرين حين تنبه إليها الباحثون وبدأوا باستخدامها. وقد سلعت محتوياتها بإدارة المؤرخين المختصين عليها، ثم قدمت أحد أهم المصادر لمعرفة نواحي الحياة الاجتماعية والاقتصادية والفنية، وبالتالي السياسية التي أخذت تبنى عليها، وذلك في مختلف الأقطار العربية، بدءاً من القرن

المصادر عشر، أي مطالع الحكم العثماني، ونظراً لكون الدولة العثمانية هي دولة مؤسسات وقوانين وسجلات، فقد عالجت مختلف النواحي الحياتية، وترصد سجلات المحاكم التشريعية مصادر أخرى متاحة، بشكليها المطبوع والمخطوط، مثل كتب الأخبار أو المحاولات، وكتب التراجم، والرحلات، وكذلك كتب الفتاوى التي عالجت مختلف نواحي الحياة. ولا غنى للباحث المهتم بالدراسات الضرائبية والمالية، وكذلك السكانية والإدارية، من الاطلاع على الوثائق العثمانية المتعلقة بإدارة الدولة ككل أو إدارة الولايات، وهي متاحة للباحثين في إسطنبول وأنقرة. كما أن دور الأرشيف الأجنبية التي تضم تقارير القناصل والسفراء والمعتقلين التجاريين المضمدين في الاضطراب العربية تضفي بدورها بعداً مهماً لهذه الدراسات لا يقتصر على النواحي السياسية والاقتصادية، بل يتجاوزها إلى النواحي الاجتماعية والسكانية وغيرها. وقد أصبح معظم محتويات دور الأرشيف هذه متاحة للباحث العربي إما في مراكزها أو بالصور المأخوذة عنها والموجودة في مراكز البحوث والمكتبات الوطنية العربية.

ونظراً لتوفر هذه المصادر المتنوعة والمهمة في تاريخ العرب الحديث فقد حدث انعطاف مهم في الدراسات التاريخية العربية والأجنبية ذات الصلة، وبخاصة منذ منتصف القرن العشرين، فلم تعد الدراسات تقتصر على التاريخ السياسي بل تعدته إلى جوانب التاريخ الأخرى. وكان القيد بالدراسات العلمية على مستوى الجامعات والدكتوراه، في العديد من الجامعات العربية، أثره المهم في قيام بحوث علمية أصيلة في هذه البقاع. كما كان لراكز البحث العلمي، وأقدمها وأهمها في هذا المجال مركز الدراسات التاريخية العثمانية الذي أسسه الدكتور عبد الجليل التميمي في زغوان تونس، وكذلك المؤتمرات التاريخية، مثل المؤتمرات الدورية عن تاريخ بلاد الشام، التي تبثها الجامعات السورية والأردنية، أثراها المهمة في إصدار البحوث العلمية الرصينة، وتنمية الوعي العربي بأهمية دراسة الحقبة العثمانية ودور العرب فيها، وهو ما أهلت لدراسته قبلاً.

وكان من الطبيعي، نظراً لجديّة مثل هذه الدراسات وحدثاتها، أن صمدت معظم الجامعات العربية، وبخاصة في مستوى الماجستير، إلى تشجيع الطلاب على تحقيق المخطوطات العربية وطباعتها، وكانت هذه لجنة مهمة في تأسيس الدراسات العربية العثمانية، وقد طبع العديد من هذه المخطوطات المحققة، وأعاد منها الباحثون العرب، كما الأجانب، في كتابة تاريخ تلك الفترة. ويلاحظ في الكتابات المعاصرة في تاريخ العرب الحديث والمعاصر، سواء ما نشر منها بالعربية أو باللغات الأجنبية، أن معظمها كان في أسانيد أطروحات ماجستير ودكتوراه عنيت بموضوع معين، كأن يكون ذلك حقبة زمنية محددة في ولاية عربية، أو قطر، أو حتى مدينة ما، أو يقتصر على ناحية اجتماعية أو

## الفکر التاريخي

اقتصادية ضمن هذه الحدود. ونظراً لأن هذه الأطروحات يقتضي إعدادها بضع سنين، بقية الحصول على درجة علمية، فإنها تكون في العادة موثقة ومكتوبة بمتهجية علمية، وغالباً ما يكتبها صاحبها بها. ولعلها تتبعها بدراسات أخرى. وهكذا تتكون نوات هذ، وأخرى هنالك، هي ميدان سياسي، أو اجتماعي، أو اقتصادي، دون تطوير لهذه التوثيات عبر الزمن، ودراسة التطورات التي طرأت عليها، ومقارنتها بعضها ببعض في أكثر من ولاية عربية، أو قطر عربي. ويضيق بذلك على الباحث والقارئ معاً، الاتجاه العام لظاهرة من الظواهر، وتضييع بالتالي أهمية تلك الظاهرة ومدلولاتها في المحصلة التاريخية ككل.

ويتبرز هنا أهمية تجاوز التاريخ القطري ودراسة العهد العربي للأحداث نظراً لتشابه العوامل والظروف، وبخاصة في فترة الدولة العثمانية التي مدت سلطتها على ثلاث قارات في أوروبا وآسيا وأفريقيا، وشملت معظم أقطار الوطن العربي. فما كان يحدث في الدولة ككل كانت له آثاره ومضاعفاته، إيجاباً وسلباً، على بقاع الدولة، مع اختلاف في النوعية والشدّة من قطر إلى آخر. فالدارس لتاريخ اليمن، مثلاً، يلاحظ أن ثورات عسكرية مهمة قد حدثت فيه في سنتين القرن السادس عشر استغلها الأتمة الزيديون الناشرون أبداً على الدولة العثمانية، معاً اقتضى من الدولة أن ترسل كبير ولاتها في مصر (سنان باشا) إلى اليمن فنقضى على الثورة بين عامي ١٥٦٩ و ١٥٧١. واعتبر الأجهاري المحلي قلمب الدين النهرواني التركي، انتصار سنان باشا هذا أنه الفتح العثماني لليمن، ووضع مؤلفاً في هذا الخصوص أسماء «الفرق اليمنية» في الفتح العثماني<sup>(١)</sup>. ولم يقض هذا الانتصار على تعود الأتمة الزيديين الذين استغلوا في حكم اليمن عام ١٦٢٥. والدارس لتاريخ مصر، بين عامي ١٥٨٩ و ١٦٠٩، يلاحظ كذلك حدوث ثورات من قبل العساكر المسحاة المرتبات في الريف ضد الحكم العثماني. واستغل المصاليك الذين دخلوا في خدمة الدولة وشكلوا إحدى الفرق العسكرية الثائرة هذه الثورات ضد سكان مصر، الذين أشارت إليهم المصادر المعاصرة بأولاد العرب، فطالبوا بعضهم من دخول القوق العسكارية واستخدام المصاليك البيض منهم والمستوردين بمعظمهم من القفقاس، وهدف المصاليك إلى إعادة السلطنة المملوكية ومنع أولاد العرب من التسرب إلى مراكز السلطة خشية منافستهم لهم. وقد قضى العثمانيون على هذه الثورات التي انطلقت بعداً اجتماعياً واقتصادياً وسياسياً حين هاجم الناشرون كبار التجار من أولاد العرب في القاهرة وأحرقوا مستودعاتهم، وقتلوا الحكام العثماني لمصر في ١٦٠٩، وسما سلطاناً من بينهم، مما يدل على استغلال المصاليك لهذه الثورة الاقتصادية والاجتماعية التي كان سببها بالدرجة الأولى انهيار قيمة العملة الفضية في الدولة التي كانت الرواتب تدفع على أساسها، و«جوع» العساكر إلى فرض ضرائب إضافية للتعويض عن ذلك، ولزورهم حين حاولت الدولة منعهم من ذلك<sup>(٢)</sup>.

وحدثت تمرد عسكري مماثل في بلاد الشام في تسعينيات القرن السادس عشر، وامتد حتى أواسط القرن التالي، وسببه فرض العساكر التتاريين في انكشارية دمشق ضرائب إضافية على سكان الريف للتعويض عن انهيار القيمة الشرائية لممتلكاتهم، في أصناف انخفاض قيمة العملة الفضية التي تدفع الضرائب لهم على أساسها. وحتى حاولت الدولة منعهم من ذلك تمردوا عليها.. وأدى ذلك الدولة بزعماء الانكشارية للمتمردين هؤلاء، ومعظمهم من أصول غير محلية، إلى شغور مناصبهم وحلول عناصر دمشقية مكانهم. وكانت هذه العناصر من تجار الحبوب في حي الميدان بدمشق. من أصحاب النفوذ الاقتصادي والاجتماعي والسياسي. وبطفتان هذه العناصر الدمشقية في طائفة الانكشارية بمر السنين أصبحت طائفة الانكشارية في دمشق تعرف بالانكشارية البرلمية. أي المحلية، مما استدعى السلطات العثمانية في عام 1659 إلى إرسال قوات إنكشارية جديدة إلى دمشق، عرفت بالقاضي قول- أي عبيد (باب) السلطان. لأن ولائها كان للسلطان، وذلك لموازنة الانكشارية البرلمية، وتسلطت من هذه الأخيرة القلعة وحراسة السور وبوابات دمشق. وسرعان ما دب النزاع بين الطائفتين الانكشاريتين هاتين لأن إحداهما كانت تحتل النفوذ المحلي والأخرى النفوذ العثماني<sup>(1)</sup>.

وحدثت تمرد عسكري مماثل في بغداد في مطلع عشرينات القرن السابع عشر حين ثار بكر الصوباشي رئيس الشرطة على والي بغداد الفعلي فلهبوط المظبوطون المقيمين في إيران هذه الثورة، في عهد الشاه عباس الأول. (سيكتر) على بغداد بحجة دسهم ليكر الصوباشي، وحكموها بن عامي 1672 - 1674 حتى استعادها السلطان مراد الرابع. وحدثت ثورات عسكرية مماثلة في شمال أفريقيا الخاضع للعثمانيين<sup>(2)</sup>.

إن دراسة كل قطر على حدة، وإبراز الثورة التي حدثت فيه بمعزل عن الثورات المعاصرة التي حدثت في الأقطار الأخرى يفقد هذه الثورات بعدها العربي والبحث عن الأسباب التي أدت إلى حدوثها في أزمان متقاربة، ومن قبل عساكر عثمانيين، من أصحاب المراتب، وليس من أصحاب الإقطاعيات الذين لم تتأثر مدلولهم بسبب ارتفاع أسعار الحاصلات الزراعية لإقطاعياتهم.

وهكذا يكون استيراد الفضة والذهب من العالم الجديد - أمريكا - إثر اكتشافها إلى أوروبا، وبخاصة من طريق الإسبان، قد أوجد ثورة نقدية في أوروبا كانت لها آثارها على الوحدة الفضية العثمانية (الأفجة) التي تدنت قيمتها، وتدنت بالتالي القدرة الشرائية لأصحاب المراتب من العساكر الذين دفعت رواتبهم على أساسها فاجأوا إلى فرض ضرائب إضافية على السكان حيث يقيمون، وعندما عمدت الدولة إلى كبعهم ثاروا عليها.

ولم يحلم قطب الدين التهرتلي الملكي الذي روى أحداث اليم، ولا مسعود بن أبي السرور البكري الصديقي الذي روى في العديد من مؤلفاته ثورات الممساكر في مصر. وكذلك لم يشر الإخباريون في الشام والعراق إلى الأسباب البعيدة لتدني قيمة العملة وحدوث الثورات. ونظراً لأن الدولة المملوكية قد تضررت ككل من الهيار قيمة نقدها، فمن الطبيعي أن تكون ردود الفعل عامة، ولهذا نجد أن ثورات الممساكر في الأقطار العربية، في النصف الثاني من القرن السادس عشر والنصف الأول من القرن السابع عشر، قد حدثت كلها في الأناضول والبلقان، وحتى في قلب العاصمة إسطنبول حيث ثار الانتكشارية وقتلوا السلطان عثمان الثاني في عام ١٦٢٢. ومن شأن هذا التكامل في الأحداث والأسباب والعوامل أن ينتقلنا من التاريخ القطري إلى التاريخ العربي، فالمماليك، فالأوروبي، إنراثة العوامل العميقة التي أثارت مثل هذه الأحداث في فترات متقاربة وعلى مستوى الدولة العثمانية ككل.

وثمة بعد عربي لشر لهذه الثورات يجدر إبرازه حين نتحدث عن موقف العرب إبان الحكم العثماني. ففي اليم أدت الثورات إلى دعم التفرقة للإمام الزيدي الذي استقل بحكم اليم في عام ١٦٢٥، وكان اليم بذلك أول ولاية عربية تستقل عن العثمانيين حتى عاد هؤلاء إليها في أوائل سبعينات القرن التاسع عشر حين دخلوا طيلة الصراع الأوروبي آنذاك.

وأدى تسرب النفوذ الأجنبي بعد ذلك إلى الدولة المملوكية عن طريق مد الخطوط الحديدية بين برلين وإسطنبول وبنغازي، وكذلك بين دمشق والمدينة. إلى التحالف العسكري في الحرب العالمية الأولى بين الدولتين، وتتركز القوات الأتمانية في الجزيرة العربية كحلفاء للعثمانيين، وتجنيد العرب وإرسالهم إلى حرب اليم الخامسة فيما عرف عن اليم بأنه سيطرة الأناضول. ونسب لورانس البريطاني والقبائل القاترة للخط الحديدية الحجازي، مما أدى إلى خسارة الدولة العثمانية الحرب في الجزيرة والشام، وبالتالي الحرب ككل.

ويتضح البعد العربي، في ثورات مصر إذ قاوم المماليك الذين سيطروا على الثورات نفوذ السكان العرب المصريين (أولاد العرب في المصارف العربية والتركبة آنذاك)، وحالوا بينهم وبين الانسحاب إلى الطوائف العسكرية، وبالتالي البروز من خلال المؤسسة العسكرية. واستلمر المماليك والعماليون ومن بعدهم أسرة محمد علي باشا في منع أولاد العرب من الوصول إلى الترتب العليا في الجيش.

وعبر عن ذلك أحمد عرابي المصري في ثورته على الخديوي والإنجليز كممثل لأولاد العرب في صراعهم الطويل لاختراق المؤسسة العسكرية والوصول إلى الترتب العليا فيها، فقد طالب بفتح هذه الترتب للمصريين، وكممثل لأولاد العرب هؤلاء أبرز أحمد عرابي هويته العربية - المصرية في اسمه<sup>(١)</sup>.

وتجلى البعد العربي في ثورات العساكر في الشام إذ نجح الدمشقيون في اختراق المؤسسة الانتكشورية العثمانية في دمشق، وسيطروا عليها في الداخل فعرفت تبعاً لذلك بالانتكشورية البرلمانية، أي المحلية، وكانت تدافع عن المصالح المحلية، سواء منها مصالح تجار الحبوب الذين انتمسوا إليها، أو مصالح الأهالي في وجه معارضة الانتكشورية القبايلي قول التي منعت نفوذ الدولة العثمانية. وكان الصراع شديداً بين الطائفتين الانتكشوريتين إلى أن ألغيت الانتكشورية ككل في الدولة في عام 1876، واستعيض عنها بحيش جديد على الطراز الأوروبي. وتسرب أولاد العرب في الشام كذلك إلى مؤسسة الإفتاء فأصبح المفتون الأحناف الذين يمثلون المذهب الرسمي في الدولة العثمانية من الدمشقيين، وبرز بينهم آل العمادي والمرادي. معلماً أصبح لقباء الأشراف من آل حمزة الدمشقيين.

وكانت الدولة تدين لهذه الناحية الدينية أرواما عثمانيين في القرن السادس عشر وأقل من ذلك في القرن السابع عشر، وتصبغت الدولة بتعيين القضاة الأحناف باستمرار (فيما عدا استثناءات قليلة) من الأروام لأهمية سيطرتها على القضاء. وازداد النفوذ المحلي، ضمن الإطار العثماني، في بلاد الشام في القرن الثامن عشر حين عين أفراد من الأسرة العظمية المحلية ولاية على دمشق وحلب وصيدا وطرابلس لقرارات طويلة، وأحياناً بشكل متعاقب أشبه بحكم السلالة.

ولاعة أمثلة أخرى عن توارخ القطرية متناظرة لا نستطيع معرفة دوافعها البعيدة بمجرد وصفها في أقطارها، بل يقتضي ذلك دراسة أبعادها العربية والعثمانية، ومؤثراتها الخارجية، ومثل هذه الدراسات أخذت في الازدياد، لأنه بعد التركيز على التاريخ القطري يجب الانتلاق إلى التاريخ الأوسع وإجراء المقارنة بين الأحداث لمعرفة العوامل المشتركة التي تربط فيما بينها وتسهم في تسيرها.

فدراسة بروز الأسرة العظمية المحلية على مستوى الحكم في بلاد الشام في القرن الثامن عشر، واشتهار ظاهر العمر في حكم منطقة الجليل في ذلك القرن، وكذلك حكم أسرة الجليلي في الموصل، وأسرة الفروغلي في ليبيا، والأسرة الحسينية في تونس آنذاك، كثير أكثر من تساؤل عن العوامل الكبرى التي أدت بهذه الأسر للاشتهار والحكم في القرن الثامن عشر. ومن هذه العوامل انحطاط القدرة العسكرية العثمانية آنذاك بالنسبة لأوروبا وفرنسا، وتجمع الثروات بأيدي هذه الأسر التي أسست استعمال جبهة الضوارب واستغلتها لصالحها، وتهديد الأعداء للأقطار العربية، وضرورة حماية فاقلة الحج التي حققها الحكام من آل العظم، ولراقل بروز هذه الأسر مع ازدياد سلطة المماليك في مصر وبغداد، وكذلك ممالك الجزائر في بلاد الشام. كما حدث تعدد الحركة الوهابية السلفية للوحدة، بدعم من الأسرة السعودية، لتطوّر الطرق الصوفية التي رعتها الدولة العثمانية طوال وجودها في الأقطار



## الفكر التاريخي

العربية. ومثل هذه النظرة الشاملة للأحداث من شأنها أن تعالج ويعمق العوامل اليعقوبية والقروية التي أدت إلى تزامن هذه الأحداث وأسباب حدوثها في الأماكن والأزمنة التي حدثت فيها.

ولا تقتصر مثل هذه الدراسات المقارنة على الأحداث السياسية، بل هي أدعى إلى التطبيق في المجالات الاقتصادية والاجتماعية أيضاً. وتتيح لنا مثل هذه الدراسات معرفة البنى التحتية الاقتصادية والاجتماعية في قطر أو قطر، ثم إجراء مقارنات فيما بينها، فطرق استغلال الأرض ودراسة العلاقات الزراعية من قطر إلى قطر تظهر مقارنات مهمة، فبلاد الشام، مثلاً، التي استغلت الأراضي الأميرية (أراضي الدولة) فيها عن طريق منحها كإقطاع عسكري أو نظير ضواتها. أظهرت قوى تختلف عن القوى التي أظهرها استغلال هذه الأراضي في مصر عن طريق الالتزام الذي سيطر عليه المماليك، كما إن دراسة مقارنة لاستغلال الأراضي الوقفية، بنوعها القروي والأهلي، في بلاد الشام ومصر، من شأنها أن تلقي الضوء على القوى الاجتماعية التي تحكم في هذه الأقطاعات ومدى استغلالها لها، وموقف الدولة الحاكمة منها. ومما يدعو إلى الرضا أن مثل هذه الدراسات المقارنة أخذ بالتنامي في الأقطار العربية، كما في بلاد الأندلس، لأن هناك حاجة في عصرنا لهذا إلى تضاعف الجهود العلمية في سبيل تطوير المعرفة من حيث أنتجها، ما دام نشدان الحقيقة هو القاسم المشترك. وتذكر في هذا المجال الدراسات المقارنة التي قام بها الباحثون العرب وباحثون حول عدد من

مواضيع التاريخ العربي - <http://ArchiveBeta.Sakhr.com>

وإنه صعوبة تعاني منها بعض الكتابات في تاريخ العرب وهي التطوير للأحداث، أي قسر هذه الأحداث في نظريات مسبقة، وبالتالي تحميل الحقائق ما لا تطبق من المعاني لجعلها ملبسة لما يريد الكاتب، ولا أقول الباحث، منها. وقد تكون مثل هذه النظريات مثالية في اتجاهاتها، تتأرجح بين اليمين والשמال، أو أنها مبينة على دراسات تطبق على مجتمعات أخرى، ولا تطبق بالضرورة على المجتمعات العربية، فتكون محصلة الدراسة هجينة لا تمت إلى واقع الحال بصلة. ومثل هذه الدراسات التي تعد النظرية مسبقاً ثم تكتف لتطبيقها على مجتمع ما فتأخذ حقيقة من هنا، وأخرى من هناك، ولغالباً ما تنتزع الحقيقة من سياقها، لجعلها تعني أمراً آخر، نشوء الواقع، ونسيء إلى الحقائق، ونهشم بالشكل، فتطرح مفردة في شكلها الخارجي، ولكنها بعيدة كل البعد عن الحقيقة وواقع المجتمع الذي تعالجه. وهكذا يعمّش الباحث النظر عن الجهد في الاطلاع على كل المصادر والفرس في ثناياها لمعرفة الحقيقة ضمن سياقها فيكتفي بذكر أسماء المصادر وتفاصيل صفحاتها دون أن يكون قد اطلع عليها بكاملها، وما أكثر مثل هذه الدراسات، إن التعرف إلى النظريات في كل العلوم الإنسانية أمر ضروري ومعهم لتعريف الباحث بأساليب

البحث المتبعة في دراسة المجتمعات الأخرى، وتنوعية الأسئلة التي يحسن به طرحها، والتوصل إلى الأجوبة على أساسها، ولكن على الباحث المبصرة على هذه النظريات، لا الانسياق وراءها، وتفسير حقائق الواقع لتبريرها، عليه أن يحصن نفسه بالنظريات على اختلاف أنواعها كوسائل للبحث ثم ينطلق إلى مصادر الموضوع الذي يعالجه فيطلع على وثائقها بعمق ويستخرج نتائج من خلالها، ويبني بالتالي نظرياته الخاصة بذلك المجتمع على ضوء ما تسمح به الحقائق المتوفرة لديه. وهكذا تدعم الحقائق النظرية، وتبنى النظرية على الوقائع، وتتحقق بذلك موضوعية البحث التي هي في الواقع موضوعية العلاقة بين التورخ والحقائق، فلا يبالغ، ولا يقل، في تفسيرها تبعاً لهواه أو أغراضه، وأحياناً جهله أو حبه في مجازاة الغير، وكمن دراسة عن ثورة عربية، أو حركة قومية، تصدرتها نظريات لباحثين في ثورات وقوميات غير عربية كمرجععية لهذه الثورات والحركات. وطبعاً لا ينفي هذا مجال المقارنة فيما بينها إذا كان عنوان البحث يقتضي ذلك، ولكن يجب عدم تطبيق دراسات بعيدة زمناً ومكاناً ومحتوى على مجتمعات أخرى لا تمت إليها بصلة.

ونذكر في هذا المجال الدراسة المهمة التي قامت بها الباحثة والأساتذة الجامعية المصرية المذكورة نعلي هنا والتي تحدثت بها بقوله الشائعة بأن الرأسمالية في الاقتصاد والمجتمع اللصين قد ظهرت في القرن السابع عشر تحت تأثير أوروبا الصناعية والرأسمالية. فعادت إلى المصادر العربية المحلية، وبخاصة وثائق المحاكم الشرعية، وبنت كيف إن تاجراً في القاهرة، من أصول حمصية شامية، يدعى إسماعيل أبو طافية، قد تمكن في القرن السابع عشر أن يجمع ثروة كبيرة بأساليب ابتدعها من خبرته وتجربته وواقع مصر الاقتصادي والمالي آنذاك، فوظف أمواله في عدد من القطاعات لدعم واحدتها الآخر، لقاء للمخاطر، واعتمد على أرباحه المحلية في دعم نشاطاته التجارية الخارجية. وبالعكس، وكان في كل ذلك يخطط مع بعض مساعديه للحفاظ على الأسس السليمة لتوظيفاته المالية، هي وجه مناقسبه، من تاجر محلي وأجنب، وكذلك إزاء تهدد الأوضاع الاقتصادية، وأسس بذلك قواعد محلية في التجارة، مبنية على خبراته وواقع السوق التجارية والمالية، وهي أشبه ما تكون بأساليب الرأسمالية الأوروبية في القرن التاسع عشر. ولكن سبقتها زمناً. وكانت ولادة الواقع الاقتصادي المصري ومن تخطيطه تاجر محلي تمكن من فهم عوامل الثروة ووظائفها لمصلحته. وانعكست قدرة أبي طافية الاقتصادية على مكانته الاجتماعية، ودارته وأسرته وعلاقاته مع الأسر الأخرى، ومع الدولة العثمانية ومؤسساتها في مصر آنذاك. ونظراً لأهمية هذا الكتاب الذي صدر بداية باللغة الإنجليزية<sup>(1)</sup>، فقد حصل على مراجعات إيجابية مهمة في كبريات الدوريات العلمية الأجنبية. كما أن هذا المؤلف سرعان ما ترجم في

## الفكر التاريخي

القاهرة إلى اللغة العربية تحت عنوان «تجار القاهرة في العصر العثماني، سيرة أبو طافية شاهيندر التجار»<sup>10</sup>، وقد صدرت طبعته العربية قبل أن تصدر طبعته الإنجليزية، وذلك لأهميته، ولأنه كان نموذجاً لما يجب أن تكون عليه الدراسات المحلية غير المتأثرة بالنظريات الشائعة، والتي تبنى نفسها على دراسة معقدة للمصادر ذات الصلة، ثم تسليط النظرية من خلالها بقدر ما تسمح به الحقائق.

وثمة مثال مهم آخر حول العديد من الكتابات التي تعالج عصر النهضة العربية في القرن التاسع عشر، وترجعها في أسبابها إلى الفكر الأوروبي التحرري الذي أتت به الثورة الفرنسية ووليدتها البورجوازية الأوروبية، ويظهر الحركات القومية في أوروبا. وعلى الرغم مما لهذه الأحداث في أوروبا من أثر على النهضة العربية، فإن مرجعيتها ليست في أوروبا وإنما في التراث العربي الإسلامي الذي سبقها، والذي استمر في فعاليته وتوقده، إبان أربعة قرون من الحكم العثماني، كما يشهد على ذلك نتائج التراث الفكري العربي آنذاك. وقد نبه إلى ذلك مؤرخ عصر النهضة البعث حوراني في مقدمة كتابه «العثون - الفكر العربي في عصر النهضة 1798 - 1929»، إذ ذكر أنه اعتمد في كتابه هذا بتتبع كتابات القلة من رجال النهضة الذين تأثروا بالفكر الأوروبي، والؤسسات الأوروبية، وبخاصة أولئك الذين كتبوا في القاهرة وبمصر، ولم يفهم أن يكون كتابه هذا تاريخاً للفكر العربي الحديث بعامة<sup>11</sup>. وقد أفرد بدر ذلك كتاباً خاصاً بتاريخ العرب وتطور الفكر العربي، هو تاريخ الشعوب العربية، الذي صدر بالإنجليزية، ثم ترجم إلى العربية <http://www.archive.org>.

والمتتبع لتاريخ الفكر العربي في بلاد الشام في القرون التي سبقت عصر النهضة، إبان الحكم العثماني، يجد أن العلماء العرب، في السنوات الأولى من هذا الحكم، كان لهم موقف فكري مستقل إذ وجهوا النصح إلى السلطان سليم الأول، بعيد فتحه الشام، يهيئون به إلى تطبيق قواعد الشريعة، وإقامة العدل بين الناس، وزجر قوائمه عن إلحاق الضرر بالمسكان، وكان أدب النصيحة هذا مماثل لأدب النصيحة العثماني الذي اشتهر في الأدبيات العثمانية في حين لم يحظ أدب النصيحة للعلماء العرب بتلك الشهرة. ويبرز في هذا الميدان الشيخ علي بن عنوان الحموي، من مدينة حمص (المتوفى في عام 936هـ/ 1530م)، في رسالته المخطوطة وعنوانها «نصيحة الشيخ عنوان إلى السلطان سليم بن عثمان»<sup>12</sup>.

وتعكس هذه الرسالة المسائل الاجتماعية والسياسية التي حلت بالمسكان في بلاد الشام بعدما انعكس جلاء الفكر آنذاك وبخاصة عن المظلومين، حتى في وجه السلطان العثماني سليم الأول الذي هزم التتريك واستولى على الشام ومصر، وغرقت عنه الشدة والقسوة. وبعد أن ذكر ابن عنوان السلطان بالأذى الكريمة التي تدعو إلى إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة، أهاب به «بإتباع الكتاب والسنة قولاً وفعلًا، شريعة وطريقة وحقيقة»<sup>13</sup>، وذكره

يعدم التعرض لأخذ دواب المسلمين نصيباً وظلماً، وعدم ضربهم وشتمهم لا في الصحراء ولا في العمران فإن ذلك واجب عليه<sup>(١٢١)</sup>.

وانتقد علماء الشام كذلك القوانين العثمانية التي تعارضت مع تقاليدهم الإسلامية فيما يتعلق بفرض الرسوم على الزواج، أو إرهاب الفلاحين بالضرائب، مما اضطر بعضهم إلى هجرة قراهم والتجوء إلى أطراف المدن حيث أصبحوا عناصر غريبة من دون جنود يحميهم المشعوذون ورجال الصوفية ويستغلونهم لأغراضهم الخاصة<sup>(١٢٢)</sup>. وادّعى العلماء عن هؤلاء المظلومين وواسوهم أن لهم حقوة برسول الله الذي هاجر من مكة إلى المدينة لتجنب الأعداء. وكتب الشيخ عبد الغني النابلسي رسالة بهذا المعنى سماها «تطهير العباد في مكى البلاد»<sup>(١٢٣)</sup>، كما أن العديد من المفتين من مختلف المذاهب شجبوا سوء معاملة الفلاحين التي أدت إلى هجرتهم لأوطانهم<sup>(١٢٤)</sup>. لقد وضعت هذه للظالم ولأهواء العلماء العرب المسلمين في بلاد الشام على المحك تجاه دولة عثمانية مسلمة، ولكن ذات إدارة فاسدة، وتجاه مظلومين من أبناء وطنهم، فآثر العلماء الانتماء لبني قومهم أصحاب الوطن. وردّ العلماء كلمة الوطن في الإشارة إلى موطن الفلاحين في أرياف بلاد الشام.

وبلغت جرأة العلماء العرب أوجها حين وجهوا في عام ١٦٥١هـ/ ١٧٣٨م معروضاً إلى السلطات العثمانية في استنبول بعنوان «مطالب علماء العرب آل عثمان» يبنوا فيه فشل العرب على الأصحاب بأدخالهم الإسلام وأسسوا عليهم حقوقاً وتشبهيلهم حتى على أنفسهم يمنحهم لقب سلطان، وكيف أن العرب صانوا بعد ذلك من ملوكهم هؤلاء «مطالب العلماء بإصنافهم». ويدل هذا المعروض على تلمي التوعي بالهوية العربية لدى العلماء وحرسهم على مكانتهم في الإسلام<sup>(١٢٥)</sup>.

وقد هال مفتي دمشق الشافعي صاحب كتاب «الكواكب الصائرة بأعيان الفقه العاشرة»<sup>(١٢٦)</sup>، وهو محمد نجم الدين الغزي (١٦٧٧-١٦٦١هـ / ١٦٥١-١٥٧٠م)، ما لحق بالأمة العربية الإسلامية من تأخر في زمنه، في وقت كانت فيه الدولة العثمانية في فترة الأوج، فتساءل عن «أسباب تأخر هذه الأمة، وطلّص الغزي إلى نتائج أخلاقية قوامها العودة إلى ماضي الأمة، وضرورة التشبه بالمحسنين من الأمم الماضية، ولهذا أعطى لمؤلفه العنوان المعبّر «حسن التنبه لما ورد في التشبه»<sup>(١٢٧)</sup>، وجعله على قسمين: الأول فيمن ورد الأمر بالتشبه بهم والاقتداء بهداهم وهديتهم، والثاني فيمن ورد النهي عن التشبه بهم والتباع طرقهم.

وتساءل الغزي في أحد أبواب كتابه هذا عن «بيان التحكم الظاهرة في تأخير هذه الأمة التي منها فُعل تشبههم بالصالحين من الأمم الماضية وتجنبهم عن قبائح الطالحين منهم ذوي الشجيان»<sup>(١٢٨)</sup>. ويطلّص الغزي إلى القول «هؤلاء همنا معشر الأمة المحمدية بأعمال

الأولين فقد تضاعفت أجيال الأولين بسبب عملها بأعمالهم لأن من سن سنة خمسة كان له أجرها وأجر من يعمل بها<sup>(١٢٦)</sup>.

ومما لا شك فيه أن هذا العالم للفكر كان يعكس أفكار العديد من العلماء والمثقفين العرب الذين أدركوا ما أصاب الأمة من تأخر آنذاك، فوصفوا لها الدواء الأخلاقي.

وقد تولى الشيخ عبد القلي النابلسي (١٠٥٠-١١٢٣هـ/١٦٦١-١٧٢١) أفكار نجم الدين الفري من الأمة، وأظهر بعدها العربي. وكان النابلسي مفتي دمشق الحنفي وكبير متصوفيهها وأكثر علمائها على الإطلاق تأليفاً وتنوعاً في الموضوعات. وقد أكد على مفهوم الوطن وحرص الإنسان على الإقامة فيه، كما بين اعتزازه بالانتماء إلى العرب وذلك في مساجلة بينه وبين عالم رومي هاجم كبير المتصوفة محي الدين بن عربي. وكان النابلسي من معتقديه التخلص. ووضح النابلسي مؤلفاً خاصاً حول هذه المساجلة تعددت عناوينه ونسخته، وتحمل أولاهها التي انتهى النابلسي من تبييضها في فترة جمادى الأول ١٠٨٢/٢٥ أيار ١٦٧٢ عنوان هذا كتاب الرد المنع على منتقضي المعارف محي الدين<sup>(١٢٧)</sup> وتحمل نسخة لاحقة انتهى النابلسي من كتابتها في ٢٦ ذي الحجة ١١٠٢/٨ أيلول ١٦٩٢، عنوان الرد على من تكلم عن ابن عربي<sup>(١٢٨)</sup>. وهناك عنوان آخر لها «الرد على الطائفي في العرب وفي نقل العرب»<sup>(١٢٩)</sup>. وتحمل نسخة أخرى في الموضوع نفسه والتاريخ نفسه عنوان هذا هو القول السديد في جواز خلف الوعيد والرد على الرومي الجاهل العتيد<sup>(١٣٠)</sup> وفيها يهاجم النابلسي العالم الرومي لمعارضته لعالمه الشيخ محي الدين بن عربي، ويتهمة بالجهل والعماء، ويذكره بفضل العرب في الإسلام. وقد أبدى النابلسي في مؤلفه هذا الكثير من التسامح تجاه اتباع المذاهب الأخرى الذين يعيشون بجوارهم ويشاطرونه أفراح الحياة وأفراحها، وهو ما يتسجم مع اعتناؤه بالعرب. وعارض العالم الرومي لقوله إن الله وعد للمسلمين بالجنة وترعد غير المسلمين بالنار فذكره النابلسي بجواز خلف الوعيد لأن من صفات الله الكرم والسامحة ولأن غير المسلمين يدفعون الجزية مما يفيد للمسلمين. ويبلغ من تسامح النابلسي قوله إن أهل الكتاب «وإن لم يعطوا الجزية فإنه يجوز أن الله تعالى يعفو عنهم ويدخلهم الجنة» ولا شك أن العفو عنهم سعادتهم وهم وذلك جليل منه تعالى وليس بمستحيل عليه سبحانه<sup>(١٣١)</sup>.

وقد طبق النابلسي أفكاره في التسامح العربي - الإسلامي في حياته فتقبل استضافة الرهبان من بيت لحم من أخصمال القدس له حين زار المدينة يوم الأحد في ٩ ربيع الأول ١١٠٥/٨ تشرين الثاني ١٦٠٢، وأعجب بسماع موسيقاهم على الأرغلا فكأنهم استنطقوا شجروها وهزارا وبيلدا<sup>(١٣٢)</sup>. واتسجاماً مع تسامحه الذي عاشه فقد عكس النابلسي ذلك على حسن تفسيره لرؤية الأتبياء على اختلاف مذاهبهم في الأحلام في كتابه الموسوم «تفسير الأنام في تعبير الأحلام»<sup>(١٣٣)</sup>.

وبدل هذا الاهتمام الذي أبداه مفتي الشام نجم الدين الغزي بأسباب تأخر هذه الأمة، هي القرون السابغ عشر، وكذلك حرص مفتي الشام أيضاً عبد الغني النابلسي على إبراز هويته العربية وما يرتبط بها من تسامح ديني من خلال دفاعه عن شيطنة صلي الدين بن عربي على انتشار تلك الأفكار آنذاك وشيوعها بين أتباع كل من هذين العالمين وانتقالها مع أفكار معاصر مسيحي النابلسي هو الدمشقي الطوري ميخائيل بريك صاحب مؤلف «تاريخ الشام (١٧٢٠-١٧٨٢)» الذي بدأ في ذلك التاريخ بسبب وصول آل العظم إلى الحكم في بلاد الشام، ويصفهم بريك بأنهم من أولاد العرب، ويشيد بتسامحهم<sup>(١٢٠)</sup>.

ومعجب لتأمل في الكتابات التاريخية للعلماء العرب في تلك الفترة بما أبدوه من اهتمام بوضع «الأمة» ومن تسامح وتعايش بين أبنائها، وقد أتى عصر النهضة العربية في القرن التاسع عشر ليؤكد هذا التعايش ويزيده توطيداً بعد اضطرابات اجتماعية ناتجة عن تدخل البنى الاقتصادية والاجتماعية التقليدية بفعل انتشار الرأسمالية الأوروبية وما يرتبط بها، وتسميتها لتلك البنى المعقدة. واستمر هذا التيار العربي في الكتابات التاريخية في القرن العشرين، ولذكر على سبيل المثال كتابات سامح الحصري وعزة دروزة ودويش المقدادي وقسطنطين زريق. وقد أرجع الدكتور عبد الميزر الدوري تكوين الأمة العربية تاريخياً إلى جنودها الأولى في كتابه المهم «التكوين التاريخي للأمة العربية»<sup>(١٢١)</sup>، وقد ترجم إلى اللغة الإنجليزية لأفنديه في ربط الأمة بمرجعياتها العربية الإسلامية الأولى. ونحن اليوم بأمر الحاجة إلى هذه الكتابات التاريخية التي تربط بين الماضي والحاضر<sup>(١٢٢)</sup>.

إن التاريخ الفكري للأقطار العربية، خلال أربعة قرون من الحكم العثماني، ما زال مهملاً نسبياً في المؤلفات العربية وغيرها، باستثناء عصر النهضة الذي لقي اهتماماً متزايداً ينصب معظمه في خاتمة الوعي القومي وأقله في الفكر العربي الإسلامي الثوري الذي يعد بحق دعامة ذلك الوعي ومراجعته الأساسية إذا ما درس بتعمق وافتاح، لأن الحركة السلفية التي طابقت بالعودة إلى مبادئ الإسلام الصافية، كما في عهده الأول، حين كان بأيدي العرب، ما زالت بحاجة إلى دراسات معمقة ليبان أثرها في عصر النهضة.

ومن المصادر العربية العامة في التاريخ الفكري كتب الفتاوى التي مازالت في معظمها بحاجة إلى التحليل والنشر، ثم الدراسة والتحليل، واستخراج صورة الواقع المعيش آنذاك بأبعادها الفقهية والاجتماعية والاقتصادية، وتدل كثرة كتب الفتاوى في الأقطار العربية، وبخاصة في بلاد الشام، إبان الحكم العثماني، على التناقص الذي حدث آنذاك بين الشريعة الإسلامية والقانون العثماني، مما اضطر القضاة والمتقاضين إلى اللجوء إلى المفتين لإيجاد الحلول للقضايا التي اعترضتهم، وعلى الرغم مما في كتب الفتاوى من تكرار للأصول، إلا أنها

## الفكر التاريخي

تضم وقائع مستجدة تعبر عن الواقع المعيش في زمن مؤلفيها، وكيف أمكن لهذه الأمة إيجاد مجتمعها المدني بتفسيها وفق مبادئ الشريعة والتقاليد الاجتماعية، وبمعزل عن الحكام، وأحياناً كرد فعل على هؤلاء الحكام.

إن تاريخنا العربي الحديث ما زال بحاجة إلى استنباط دخلقه وتحليل بنيته التحتية. من اقتصادية واجتماعية وفكرية. والتي على ضوئها يمكن تحليل الأحداث السياسية الينية عليها والنتيجة عنها. ونظراً لضعف المصادر المتوفرة، والشعديات التي يواجهها المؤرخ العربي في هذا العالم المتطور بسرعة، فالحاجة ماسة إلى تكتيل الجهود، وإنشاء مراكز للبحوث، وتشجيع البحث العلمي للأفراد والجماعات، فالمعولة لا ترفع، والمناقضة قائمة، والبقاء للأفضل.



- 1- فطيم الدين القزويني للكر، التوق البيهاني في الفتح العلماني، حلقه وإشرافه حميد الجيسر، طبعته لغوان، غزوات الجزائر القديمة الأثرية في جنوبي الجزيرة العربية، دار البعثة، الرياض، ١٩٦٧.
- 2- انظر بحثنا "أثرات العداكر في القاهرة في الربع الأخير من القرن السادس عشر والمقد الأول من القرن السابع عشر ومزاجها"، المنشور في أبحاث الدولة الدولية لتاريخ القاهرة، مارس - أبريل ١٩٦٩، ٢ أجزاء، القاهرة، ١٩٧٠، ١٩٧١، جزء ٩، ص ٢١٥ - ٢٢٩. وقد ندرنا هذا البحث في كتابنا، بحوث في التاريخ الاقتصادي والاجتماعي لبلاد الشام في العصر الحديث، دمشق، طبع، ص ٩٢ - ١٢٩.
- 3- انظر التأسيس هذه الثورة في كتابنا، العرب والعثمانون، ١٥١٦ - ١٩١٦، دمشق، طبع، الطبعة الثانية، ١٩٧٢، ص ٢١٥ - ٢٢٩.
- 4- المصدر نفسه، ص ٢٢٦ - ٢٢٧.
- 5- انظر دراستنا لأهمية لوات العداكر وبعبها العربي في بحثنا "أثرات العداكر في القاهرة"، في كتابنا بحوث في التاريخ الاقتصادي، ص ٩٢ - ١٢٩.
- 6- Nelly Hanna, Making Big Money in 1600: The Life and Times of Isma'il Abu Taqiyya, Egyptian Merchant (New York: Syracuse University Press, 1988).
- 7- مكتورة علي حنا، تجار القاهرة في العصر العثماني، سيرة أبو طافية شاهيندر التجار، ترجمة وتقديم دكتور يوسف عباس، القاهرة، دار المصرية اللبنانية، ١٩٩٢، ٢٧١ ص.
- 8- جاء ذلك في مقدمة كتابه هذا الذي صدر أولاً بالإنجليزية بعنوان  
Albert Hourani, Arabic Thought in the Liberal Age (1963/1981) (London: Oxford University Press, 1982).
- 9- Albert Hourani, A History of the Arab Peoples (Cambridge: Harvard University Press, 1991).
- 10- ويظهر على الصفحة الأولى في هذا المخطوط عنوان آخر هو "هذه رسالة مشتملة على تصانيع شريفة ومواعظ طريفة، مخطوط في الكتبة الطاهرة/ مكتبة الأسد، برقم ٢١٤٤٠.
- 11- المصدر نفسه، الأثر، ١٩٧، ١٩٢.
- 12- المصدر السابق، الورقة ٢-١٠.
- 13- مثال ذلك استقلال وهي الكراني، الذي أهدى نظام، دمشق بالزندقة، لولا "الجموع الذين وصفهم المصادر العثمانية بأنهم "عوام عوام"، وقد أهدى هذه الكراني في عام ١٠١٠هـ/ ١٦٦٠ بدمشق، انظر حول ذلك، محمد الأمين الخيري، خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر، ٤ أجزاء، القاهرة ١٩٨٥ (أربعة نسخ مصورة)، جزء ١، ص ١٧٨ - ١٨٠، ونجم الدين القزويني، لطف المسمر وقطف الثمر من فرائج أعيان الطبقة الأولى في القرن الحادي عشر، تحقيق محمود الشيخ، جزآن، دمشق، ١٩٨٢، ١٩٨٢، جزء ٢، ص ٢٩٤ - ٧٠٢.
- 14- خلق هذه الرسالة ونشرها بالعربية مع الترجمة بالفرنسية الدكتور بكرى علاء الدين في كتاب بعنوان  
Bakri Alalakin, "Le livre choix des termes d'habiter dans toutes les contrées," dans "Deux Faras" du Sayh Abul al-Qani al-Mabrizi," Bulletin d'Etudes Orientales, Damas, t. XXXIX-XI, Années 1987-1988, pp. 18-22.
- 15- جمعت لغزاري الفلاحين، من مختلف الأقاليم، الذين شجبتهم نظم الإقطاعيين الفلاحين في مؤلف مخطوط بعنوان "كتاب تعمدة الفلاحين من الأوطان على الظلمة وأهل العداكر"، مؤلفه يس (يسين) الفرطني بن مصطفى الحلبي، مكتبة الطاهرة/ مكتبة الأسد، برقم ٦٨٧٩.



- 16- ورد هذا الموضوع في كتاب الرحالة المغربي أبو القاسم الزياتي «الترجمة الكبرى في أخبار المعمورة برا وبحرا» تحقيق عبد الكريم البقلائي، الطبعة الثانية، الرياض 1441، ص 361، 362.
- 17- حققه ونشره في 2 أجزاء، جزء الأول، بيروت، 1404 - 1405.
- 18- مخطوط في 7 أجزاء، في المكتبة الظاهرية، مكتبة الأسد، برقم 904.
- 19- المصدر نفسه، ج 1، الورقة 1أ-ب.
- 20- المصدر نفسه، ج 1، الورقة 8أ-ب.
- 21- مخطوط في المكتبة الظاهرية، مكتبة الأسد، برقم 903.
- 22- مخطوط في المكتبة الظاهرية، مكتبة الأسد، برقم 1114.
- 23- المصدر نفسه.
- 24- مخطوط في المكتبة الوطنية في بولن، برقم 5891381.
- 25- التاليسي، هذا كتاب القول السعيد، الأوقاف 5أ-ب، 56.
- 26- عهد الغني التاليسي، الحلقة والمجاز في الرحلة إلى بلاد الشام ومصر والحجاز، تقديم وإعداد أحمد عبد الجواد هريش، القاهرة، الهيئة المصرية للكتاب، 1401، ص 120.
- 27- جزيان، القاهرة، طبعة الاستقامة 1401، أمثلة طبعة في مخطوط واحد المكتبة الثقافية، بيروت (د. طر)، انظر مثلاً، ج 2، ص 70.
- 28- الخوري، موشايل يوسف، تاريخ الشام 1970 - 1993، تحقيق فهد بن الرشيد، طريفة (البحرين)، 1400.
- 29- عهد العزيز الدوري، «الكتاب الثاني» في اللغة العربية، دراسة في الهوية والوعي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1400.
- 30- Abd al-Aziz Duri, The Historical Formation of the Arab National Identity in Identity and Consciousness, translated by Lawrence I Conrad (London: Croom Helm, 1987).
- 31- انظر كاتبة مقابلة، «الهوية والانتماء في بلاد الشام في العهد العثماني»، منشور في مجلة كرونوس، مجلة دراسات تاريخية تصدرها جامعة البعث في لبنان، العدد الثالث (2000)، ص 7 - 71، والتقاليد الشامي بالإنجليزية.
- Abdel-Karim Rifaat, "Social groups, identity and loyalty, and historical writing in Ottoman and post-Ottoman Syria," in Les Arabes et l'Histoire Contemporaine, sous la direction de Dominique Chevalier, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1993, pp. 79-83.

## الموضوعية والاذنية في الكتابة التاريخية المعاصرة

د. عبد المالك التميمي\*

### مقدمة

إن الهدف من الكتابة التاريخية الوصول إلى الحقيقة، لكن ما هي الحقيقة التاريخية؟ فهل يتعامل المؤرخون مع الحدث الواحد بالتهجيبة والصادر والوثائق نفسها، ويتوصلون إلى الحقيقة نفسها؟ وهل ما يكتبه المؤرخون ينقلنا إلى واقع الحدث كما حدثت فعلاً في الماضي؟ وما مدى تدخل الفكر واليديولوجية المؤرخ في النظر إلى الواقعة التاريخية ومن ثم تفسيرها؟ من دون شك فإن المؤرخين يتفقون على وقوع حدث تاريخي ما، وتاريخ وقوعه، لكن الوصول إلى المعلومات حولها يختلف من مؤرخ لآخر، وأيضاً.. وهذا هو المهم.. تفسير أسباب ووقائع الحدث التاريخي والظروف التي وقعت فيه، والنتائج التي ترتبت عليه.

يلجأ عدد كبير من المؤرخين إلى الانتقائية من الأحداث التاريخية كما يلجأون إلى الانتقاء في المصادر، بينما يعترض آخرون على التهجيب، ويعتقد بعضهم بعدم جدوى الإغراق في دراسة أحداث التاريخ البعيدة زمناً، بينما يرى غيرهم أن الدراسة التاريخية يجب أن تشمل كل الذي حدث في الماضي الإنساني.

والسؤال الذي يتبادر إلى الذهن في البداية، هل هناك حياد في الكتابة التاريخية؟ إذا كان المؤرخ عموماً يتصف بالحياد عند تعامله مع الأحداث التاريخية فهل هذا الحياد

(\*) استاذ التاريخ - جامعة الكويت.

## الفكر التاريخي

يعني الموضوعية؟ هل الفكر المؤرخ وتوجهاته تأثير في كتابته التاريخية؟ هل اليهودي الصهيوني يؤرخ لفلسطين بغير ما يؤرخ لها الفلسطينيون أو العربي، ويؤرخ مؤرخو النظام العراقي مثلا حول احتلاله للكويت 1990م بغير ما يؤرخ المؤرخون الكويتيون أو غيرهم لذلك الحدث وهكذا .

إن الحقائق التاريخية لا تصلنا كاملة ومطابقة فعلا كما وقعت، فقد نقلت إلينا من خلال كتابات متعددة قام بها المؤرخون وغير المؤرخين، ويؤكد عدد من الذين يتعاملون مع الكتابة التاريخية أن المخرج لورطة المؤرخ هو اللجوء إلى الوثائق والمصادر الأصلية للأحداث بيد أن ذلك أيضا يتجرأ الأسئلة التالية: من كتب تلك الوثائق؟ وهل هي وثائق رسمية أم أهلية؟ وهل هي كل الوثائق المتعلقة بالحدث أم بعضها؟ وهل جرت عملية انتقائية في التعامل معها بمعنى اختيار بعضها أو إخفاء غيرها؟ وهل المؤرخ يبحث عن الحقيقة أم يضع فرضية ولديه حكم مسبق يريد من خلال بعض الوثائق تدعيم تلك الفرضية بإثباتها أو الحكم عليها؟... الخ.

لا شك أن مجرد استعراض مثل تلك الأسئلة يؤدي على صعوبة عمل المؤرخ إذا أراد أن يكتب تاريخا حقيقيا له أهمية، ويكون منصفا وصادقا في التعامل معه.

## جدلية العلاقة بين الموضوعية والذاتية في الكتابة التاريخية

إن نقول هذا الموضوع بالدراسة يتهم بالدقة والأهمية فيما يتعلق بالعلوم الإنسانية بصورة عامة وعلم التاريخ على وجه الخصوص، ويتعلق الأمر بتفسيرين أساسيين: الأول، الباحث ومدى ذاتيته وهو

يتعامل مع البحث، والثاني، الموضوع للبحث وطبيعته، ومدى الموضوعية في تناوله، ولا نريد الإغراق في مسألة فلسفية تتعلق بالسؤال الفاتل: هل طبيعة الباحث وتوجهه الفكري ومنهجته تحدد التأثير الذاتي على الموضوع من عدمه؟ أو أن طبيعة الموضوع والظروف المحيطة به عند تناوله بالبحث هي التي تفرض مستوى من الموضوعية في دراسة الحدث أو الواقعة التاريخية؟ يريد أن الأمر لا يخلو من إشكالات فلسفية، وعلاقة المسألة المطروحة بالعلوم الإنسانية والاجتماعية كون التاريخ أحدها وليس منفصلا عنها.

وهيما يتعلق بالباحث فتتشأ الصعاب عند تأثره بالعوامل التي تُعرف حكمه على الواقع وتعلق قدرته على استخلاص النتائج من البيانات والشواهد المتاحة لديه. فمن أيسر ضروب التقصير التي قضايها ونظريات العلوم الإنسانية القول بأن الباحث على الرغم من اعتقاده المخلص فيما يقدمه فإنه قد لا يملك حكما سليما على الأمور، ويكون عرضة لتقصر إلى النتائج التي لا تسوقها بيانات أو معلومات كافية، أو القول دون أن نشك في قدرة الباحث على

استخلاص النتائج الصحيحة إنه لم تيسر له بعض البيانات المهمة، أو أن حكمه يمكن أن يقل من شأنه وقيمه، وتحيزه وتعاطفه الخاص، بسبب تشبثه الاجتماعية أو موقفه السياسي أو غير ذلك من الخصال<sup>(١)</sup>.

### لماذا هي الموضوعية؟

الموضوعية العلمية موقف وحكم، ولا يمكن أن تكون امتناعاً عن اتخاذ موقف، أو توفيقاً عن إصدار حكم، فالحكم الموضوعي حكم التزم بالموضوع المحكوم عليه، وهو يعني تقدير مدى قربيه من أصله ومآله أي الموضوع. وهذا التقدير يستدعي إلى محور يجمع في علاقة وثيقة بين الذات (الباحث) وبين محتوى حكمه (موضوع الدراسة)<sup>(٢)</sup>.

من المؤكد أننا لا نستطيع أن نجرد الإنسان من فكره الأيديولوجي وهو يبحث في العلوم الإنسانية، ومن ثم التأثير المباشر وغير المباشر على كتابته.

ويعتقد البعض بأن المعرفة الذاتية دون مستوى المعرفة الموضوعية لأن كلمة ذاتي تعني أنها مبنية على اعتبارات شخصية، ولذلك صارت تعني غير صحيح أو تحيزاً، لكن في المقابل فإن الموضوعية المجردة المطلقة غير موجودة في الواقع، ويصعب إن لم يكن من المستحيل تحقيقها، وما فائدة الجرد المطلق ما لم يوضع الموضوع ضمن التحليل والاستنتاج ليصبح غير ذلك، وهنا نقابل مشتركاً لأحد منه بين الذاتي والموضوعي، فلا العلاقة العاطفية والضرورة المطلوبة في الدراسة التاريخية أو غيرها، وكذلك الموضوعية المجردة والمطلقة غير مطلوبة أو ممكنة أيضاً<sup>(٣)</sup>، ذلك يعني دخول التسمية في هذه العلوم.

إن طلب الحقيقة التي يتقيد بها المنهج التاريخي يفرض أول ما يفرض التخلي عن المشاعر والذرات الشخصية أو التأثير السياسي، والتقيد بأقصى ما يمكن من الموضوعية، لكن إن صبح ذلك أو سهل شأنه في العلوم الطبيعية والبحث فهل يصح أو يسهل في التاريخ الذي يرتبط بأعمق الأحاسيس الفردية والجماعية؟ وإذا افترضنا أن المؤرخ قد حاول جهده للتخلص من كل هوى، وتجرد عن كل تحيز، فهل هو آلة تسجيل فحسب، يتصّب على الوثيقة، ويقصر همه على استخراج ما تحتويه من وقائع، ودلالاتها؟ ليس ثمة تفاعل واع أو غير واع بينه وبين الأثر التاريخي والتحقيقية أو المعلومة التي تناولتها الوثيقة؟ ثم إن الحقائق التي يكتشفها عديدة متوافرة فهل يحتويها كلها، أم يهمل بعضها، وهل جميعها على مستوى واحد من الأهمية، وهل يبدأ المؤرخ بفكرة مسبقة عن حركة التاريخ في الفترة والحالة التي يبحثها أم إنه يستخرج الفكرة من الحدث ذاته؟

## الفكر التاريخي

مرة أخرى جميع هذه الأسئلة تظهر أن هناك إشكالا أساسيا في الجهد التاريخي، وهذا الإشكال هو من داخل الفكر التاريخي والحركة التاريخية لأن هناك تساؤلات ملحة بين المؤرخين من جوهر الموضوعية في التاريخ، ومن حدودها، وكيفية التوفيق بين التسجيل والتحليل والتعليل، والطلبات التي يقتضيها هذا التوفيق لهماي البحث التاريخي أصنافا على الحقائق كما تبدو من مصادرها، ومستيقظا في الوقت نفسه الروابط التي تصلها بعضها ببعض، ولا يتم هذا التوفيق ولا يؤتي ثمارة إلا إذا قام في ذهن المؤرخ تعامل مستمر بين الجزئي والكلي، وبين الظاهر والعلو، وأحسن الفهم والتصنيف بيقظة وحذر ووعي متجدد ومبدع<sup>(1)</sup>.

يركز بعض المؤرخين مثل: عبدالله العروي على مسألة النسبية في الموضوعية والذاتية، فالتساؤلات المطروحة والبحث العميقة تنشأ حول مدى موضوعية أو ذاتية المؤرخ في كتاباته، ومدى حقه في إصدار الأحكام.

إن المعرفة التاريخية هي من إنتاج المؤرخ، لكن ذلك لا يعني أنها خيال صرف أو أنها ملوك خاص له. لا شك في أن المادة التاريخية مستقلة عن ذهن المؤرخ، لكن لا أحد ينكر على المؤرخ دوره في بناء المعرفة التاريخية. ويرى العروي: «إن الفرق بين الموضوعي والذاتي مرهون ومطور باستمرار في البحث التاريخي» كما هو في غيره من البحوث العلمية. إن شبح النسبية لا يعلو المعرفة التاريخية ويصعد بل يظل كل حقل معرفي<sup>(2)</sup>، ومن لا يؤمن بالنسبية<sup>(3)</sup> في الحكم على الحقائق التاريخية لا يستطيع كتابة التاريخ.

إن النقاش حول حدود موضوعية المعرفة التاريخية لا يفهم إلا في إطار التاريخ القديم. وتغيير قواعد التأويل في الكتابة التاريخية وهي غيرها حتى الاستقرار على نماذج صالحة للقياس، والنسبية بقدرها من يتعامل مع الحدث التاريخي بالدراسة والتفقد.

إن الإنسان ابن بيئته بذات وبنات، وبخاصة للثقافة، هما بالك، بالمؤرخ الذي يريد الكتابة عن أحداث وقعت في الماضي وهو يعيش ظروفها اجتماعية وسياسية واقتصادية غير مريحة، وأظن الرقم من القول بأن المعالجة لا يجب أن تسقط مفاهيم وضغوط الحاضر على الماضي فهو إنسان عاقل يعيش حياة مجتمعه.

«إن المؤرخ المحيط نفسه سوف يعكس هذا الإحباط بوعي أو من دونه على كتاباته، وذلك حقيقة تناوها الفيلسوف نيتشه والمؤرخ بوكهات، فالأول حالته بشاعة تعسره وما جرى خلاله من تحولات كمية ونوعية عادة انعكست كذلك على فلسفته، وهي فلسفة العنف والقسوة، والثاني مؤرخ مكثف للفن الظروف والأسباب ولذلك فقد أبدع في معالجة الفترات الكلبية في التاريخ، واعترف بأنه لا يستطيع أن يتناول الفترات النعومة لها بنفس مكثية<sup>(4)</sup>».

ولتتصور مؤرخنا عربيا يعيش في بلد يسوده نظام قمعي يقتل إلى أبسط حقوق الإنسان، ويعاني في عيشه وكنائته وتعليم أولاده... إلخ، ويبريد الكتابة عن فترة مشرقة في الماضي، كيف نستطيع أن نجعله إنسانا مجردا من تلك الظروف الحياتية المضاعفة لتكون كتابته التاريخية موضوعية دون تأثير الذاتية عليها؟ هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن المؤرخين الذين يعيشون عصر الانحطاط الحضاري مستقلب على كتاباتهم موضوعات وأحداث وفترات الانحطاط، في التاريخ بتأثير الواقع للكشف عن قوانين التخلّف التي أوصلت المجتمع إلى الحالة التي يعيشها.

نعال كثيرا على وهي المؤرخ وثقافته ومنهجه ومنهجته في التعامل مع الكتابة التاريخية، فليس كل من يكتب التاريخ مؤرخا حتى وإن حمل شهادة في هذا التخصص، وليس كل ما يكتب في التاريخ تاريخا حقيقيا، لذلك من المهم البحث عن المؤرخ الحقيقي وسط الكم الهائل من كبة التاريخ قبل معرفة حقيقة الكتابة التاريخية.

إن مدى ثقافة المؤرخ ووعيه التاريخي هي التي تجعلنا نطمئن إلى أنه قادر على التعامل مع الكتابة التاريخية على رغم ضيق ظروف الحاضر دون أن يعرّفه ذلك الضغط عن التعامل مع الماضي بقطعة علمية أقرب للموضوعية في البحث عن الحقيقة.

### هذه الموضوعية في الكتابة التاريخية المعاصرة

ما نستخدمه هو تأكيدنا على أن هناك تضيقا من الذاتية لابد منه في الكتابة التاريخية، فينحذ ذلك دزيمه للتأخرات في تغليب الذاتية على حساب الموضوعية، من هنا ينبغي التأكيد على أهمية التوازن الدقيق

بين الموضوعية والذاتية في الكتابة التاريخية بحيث تغلب كفة الموضوعية حتى الوصول إلى الحقيقة من دون نفي قاطع للذاتية.

إن العلوم الاجتماعية والإنسانية، ومن ضمنها علم التاريخ، لا تستطيع أن تتكيف مع نظرية للمصرفة تضع الذات والموضوع في مواجهة بعضهما بعضا، لا انطلاقا بينهما، لتعترف بأن الكتابة التاريخية لا يمكن أن تكون موضوعية صرفة، وإن مدى موضوعيتها يأتي من المفز الذي يضيفه المؤرخ على الوقائع التي يتعامل معها، في الحقيقة يحتاج المؤرخ إلى معيار يحدد المفز حتى يقوم بمهمة التفسير المطلوبة، وهو في الوقت نفسه معيار للموضوعية، فماذا نعلي حين نمدح مؤرخا ما على أنه موضوعي، أو حين نقول إن أحد المؤرخين أكثر موضوعية من غيره؟

من الواضح أننا لا نعلي حصوله على الوقائع الصحيحة بل إنه اختيار الوقائع على نحو سليم، واستخدم معيار المفز السليم الذي يتناسب مع الغاية المرجوة من كتابته.

## الفكر التاريخي

وعندما تقول إن أحد المؤرخين موضوعياً فإننا نقصد شيئين: الأول، أنه يملك القدرة على الارتضاع فوق مجال الرؤية المحدود لوضعه الخاص في المجتمع (الذاتية) وهذه القدرة تستند إلى إدراكه استحالة الموضوعية التامة، الثاني، أنه يملك القدرة على أن تعتمد رؤيته إلى المستقبل من خلال نظراً رؤيته وعمق وثبات في الماضي، ويمكن أن نستنتج أن مؤرخ الماضي لا يقترب من الموضوعية سوى بمقدار ما يقترب من فهم الحاضر والمستقبل، لذا فتفسير المؤرخ للماضي واختياره الوقائع المناسبة والكتابة ذات المغزى إنما تتطور مع تطور ثقافة المؤرخ ووعيه التاريخي بمرور لحظات جديدة<sup>(١٤)</sup>. لكن ذلك المنهج ليس قاعدة عامة للمؤرخين في كتاباتهم، وإنما هو محصور في إطار نخبة من المؤرخين المتميزين.

يبدو أن ما أثير حول المغزى بحاجة إلى توضيح أكثر، من المحتمل أن لا طائفة ترجى من الدراسة التاريخية ما لم يكن لها غرض ومغزى، فكمذا نكتب التاريخ؟ قد تقرأ التاريخ للعظة أو التسلية لكن لماذا نكتب وندرس التاريخ، وتضيق أعمارنا في ذلك؟ من المؤكد أن هناك أغراضاً تهدف إليها من وراء ذلك الجهد التخصصي، وهو جهد فكري يساهم في نهضة تشهدها المجتمعات، وفيما يتعلق بالموضوعية الذاتية فإن المغزى من الكتابة التاريخية يحدد مدى الموضوعية والذاتية كما أسلفنا لأن الأمر يختلف من مؤرخ لأخر في تناول الحدث التاريخي والغرض من توافره، إما ملاحظة التاريخ بالمستقبل والتي أشرنا إليها قبل قليل فهي فهم أحداث الماضي وتحليلها وتفسيرها بصورة سليمة مما يجعل المؤرخ قادراً على فهم الحاضر، واستشراف المستقبل، لقد مضى الزمن الذي اعتقد فيه الناس وبعض المؤرخين بأن جهد المؤرخ يجب أن ينصب على الماضي دون هدف للحاضر والمستقبل، لا تريد أن تدخل في نقاش بديهيات في علم التاريخ أصبحت واضحة على رغم عدم تعامل الكثيرين بها ومعها. إننا لا ندرس أحداث التاريخ لذاتها، أو نضيق عمرنا في نيش الماضي لأن فكرنا ممتد في جذوره الحضارية فقط. يحتاج الأمر إلى المؤرخ الذي يخرج عن الإطار التقليدي للكتابة التاريخية، وكذلك يخرج عن إطار التخصص الضيق والتطبيق إلى مجال الفكر التاريخي من جهة، وإلى الثقافة التاريخية من جهة أخرى، ولا يكتفى بالنحت في موضوعات صغيرة مجتزأة في مجال التخصص. تقول ذلك لأن الوظيفة في التخصص التاريخي اليوم أوصلتنا إلى تخريج عشرات الآلاف في التاريخ والآثار، وآلاف من حملة الدكتوراه للتخصصين في علم التاريخ والآثار، نلقب على ممارستهم للكتابة التاريخية الذاتية أو الأغراض الذاتية...

يرى البعض أن المؤرخ أشبه بالقاضي الذي يصدر حكماً فلا يتحاز ولا يتعصب ولا يعالي ولا يتعامل أو يتعامل في أحكامه، ومن حق الماضين علينا أن ننقل أفكارهم وأعمالهم كما

فهموها وطقوها، لكن من حقنا كذلك أن نختار منها ما هو مهم أولاً، ثم نفهمها دون عبث بالتاريخ يؤدي إلى اعتزاز الثقة بالكتابة التاريخية<sup>(٩)</sup>.

إن بعض مؤرخينا ماضويون أكثر من الذين صنعوا الحدث التاريخي أو عاشوه في الماضي بمعنى أنهم يسترجعون الماضي، ويريدون نقله وتقليده في الحاضر، وهم بذلك يدفعون باتجاه سيطرة المؤرخ على الأحياء، أو سيطرة الماضي على الحاضر، ذلك ينسب لنا ظاهرة الإضراف في الذاتية على حساب الموضوعية، فالتاريخ علم التغيرات، وهناك مستجدات في حركة التطور التاريخي، ومهمة المؤرخ لا تقف عند حدود الرصد والتقل والتسجيل والفهم الذاتي لها، وإنما تقف عند الظواهر والتحويلات التاريخية بمقاربة علمية تقلب الموضوعية على الذاتية.

لقد تطورت الكتابة التاريخية في عصرنا بيد أن عددا لا يستهان به من المؤرخين لا يزال يعيش للموضوعية التقليدية، وعلى سبيل المثال، التركيز على تناول الأعمال أو الإنجازات التي قامت بها النخبة في المجتمع لأهداف يلقب عليها الطابع السياسي. إننا لا ننسى تلك الكتابات أو نهمها بعدم الجدوى<sup>(١٠)</sup>، لكنها مدرسة تعيش بطننا، وفي المقابل توجد اليوم حركة كتابة تتناول تفسير تاريخ الشعوب بإنجازاتها وإخفاقاتها ولا تتوقف عند النخبة، والذي نود أن نشير إليه هنا أن مدى الموضوعية والذاتية يتناول القدرتين معا لأن المؤرخين بشر يعيشون واقع معيشي، وأكثرهم أكثر من غيرهم، إن لم يجذبوا فكريا حسب تكوينهم وظروف مجتمعاتهم، فربما كان ذلك على كتاباتهم، من المؤكد أننا لا ننشد الحصول على مؤرخ يكتب التاريخ بتجرد تام لأن ذلك غير ممكن، لكننا في الوقت نفسه نبحث عن المؤرخ الذي يضربنا من الحقيقتين التاريخية وهذا لن يتأتى إلا بمزيد من الموضوعية. هذا يطرح علينا مسألة في غاية الأهمية والخطورة وهي أن ما يصل إلينا لا يشكل كل الحقائق التي حدثت في الماضي، وما يصل إلينا منها يخضع أيضا لاعتبارات خاصة بالمؤرخ والواقع الذي يعيشه في أكثر الأحيان، لذا ظهر لدينا شيء اسمه المسكوت عنه في التاريخ.

نعم هناك المسكوت عنه في التاريخ، وإن صياغة العبارة بهذه الصورة توحي بأن ثمة أمرا قسريا قد حدث ليفرض إهمال أو تغييب وقائع تاريخية لأسباب تتدخل فيها العوامل الذاتية. وربما نسمع أو نقرأ في يوم من الأيام عن المطروحات للذكوراء تتناول موضوعات من المسكوت عنها في تاريخ بلد أو أكثر من البلدان، ونكتشف أن ذلك المسكوت عنه هو التاريخ الحقيقي، وإن الذي نكتبه ما هو إلا دوران حول الحقائق أو على هامشها.. الأدهى والأمر من ذلك هو عملية تزييف التاريخ التي يلجأ إليها البعض عند ممارسته الكتابة التاريخية.



## الفكر التاريخي

قد تخرج الكتابة التاريخية من الموضوعية إذا حاول أحد المؤرخين أن يفرض مذهبا معيناً لتفسير التاريخ ماديا أو فكريا أو طبقياً أو دينياً تجرد أنه يعمل إليه بسبب انتمائه، وبذلك تتراجع الموضوعية. بعد هذه المحاولة لتفسير ظاهرة التاريخ الموضوعية والذاتية في الكتابة التاريخية سنقف على بعض الكتابات التاريخية المعاصرة التي تلعب عليها الذاتية.

لقد كتب الفيلسوف البريطاني برتراند رسل مقسراً الفلسفة الغربية، وأظهر من خلال ذلك التفسير تحيزه الكامل للتفوق الفكري عند اليونان الذين ذكر عنهم أنهم اخترعوا العلوم والرياضة من بين إنجازاتهم العديدة. لا تختلف معه على التفوق الفكري اليونان في التاريخ القديم بعد أن تأخذ على فيلسوف كهذا بأن اليونانيين أول من اخترع العلوم والرياضة لأن المعروف تاريخياً أن المصريين والبابليين القدماء قد عرّفوا الحساب والهندسة قبل ذلك، وقد كشفت عن ذلك سجلات البردي التي ترجع إلى القرن السادس عشر قبل الميلاد، وكذلك النقوش السامرية البابلية، وهذه قد سبقَت الإنجازات اليونانية بحوالي عشرة قرون<sup>(1)</sup>. ولدينا مثل صارخ من المؤرخين المعاصرين في أوروبا الذي لا يفتي تحيزه وهو برتراند رسل المؤرخ اليهودي البريطاني المعروف الذي له كتابات مهمة عن منطقة الشرق الأوسط، وهو التاريخ.

لقد كرس برتراند رسل اهتمامه في الكتابة التاريخية عن منطقة الشرق الأوسط لتأكيد الحق التاريخي لليهود في هذه المنطقة، ونظراً لمكانته العلمية في أوروبا والعالم فإن كتاباته تحظى باهتمام المؤرخين والأكاديميين المتخصصين في العلوم الإنسانية والاجتماعية. وسأخذ بعض النصوص من أحد كتبه، وعنوانه The shaping of The Middle East، قال برتراند رسل في هذا الكتاب: «نحن جميعاً - ومن ضمننا المؤرخون- أبناء عصرنا وبيئتنا - مهيمون بأفكارنا وتأثر بالثقافة الوطنية والعرقية والدينية والأيدولوجية. وكذلك بالأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والثقافية لاجتماعنا، ويجادل البعض بأن عدم التحيز كلية مستحيل، ويقدم نفسه بصراحة متعصبا لقضيته... لقد شعسكت في هذا الكتاب برأي مختلف، ذلك أن المؤرخ ينبغي أن ينحني جانباً تحيزه ليرتك للقارئ محاولة الفهم قدر استطاعته، ويكون موضوعياً، أو على الأقل ملصفاً ليكون مدركاً لالتزاماته وواجبه واختصاصه...»<sup>(2)</sup> هنا يقدم لنا برتراند رسل نفسه موضوعياً لا بتحيز، ولكن حقيقة الأمر بين ثلثي الكتاب غير ذلك حيث نجد توجهها وانكفاء وتفسيراً لوقائع تاريخية ظهر فيها المؤلف منحازاً وغير متعصب، ولنقرأ النص التالي من كتابه المذكور أنفاً متشكك الشرق الأوسط، يقول: «ولنتيجة لوجبات السيطرة والاستعمار المتعاقبة التي تراكمت على نهوض الإسلام في بلاد العرب أصبحت هذه البلدان في

إمبراطورية جديدة امتدت من المحيط الأطلسي وجبال البرانس في الغرب إلى حدود الصين والهند في الشرق عدة قرون من الزمان قد حكمت من قبل الفاتحين العرب الذين شكلوا ضلعته نوعاً من الحكم الأرستقراطي. إن الدين الذي جلبوه واللغة التي كتب بها كتابهم المقدس قدما القاعدة والوسط الحضاري الجديد والفني وقد أوجدهما قبلهم أناس من ديانات وأوطان أخرى عديدة...<sup>(١٢)</sup>

نلاحظ في هذا النص أن الكاتب قد تعامل ضلعاً على الإسلام والمسلمين، فقد وصف الفتوحات الإسلامية بالسيطرة والاستعمار، ثم إن الدين الإسلامي واللغة العربية اللذين شكلتا الوسط الحضاري للعرب والمسلمين قد أوجدهما أناس من ديانات وأوطان أخرى عديدة يريد من خلال ذلك أن يشير إلى اليهود في التاريخ القديم ضمن التكوين التاريخي لتاريخ وحضارة منطقة الشرق الأوسط.

ويقول في موضع آخر من الكتاب نفسه «إن تجربة اليهود في العصور الوسطى كانت بصورة عامة مشابهة لتجربة المسيحيين في لبنان، لكنها تباعدت بعدة في الأزمنة الحديثة. وقد عاملتهم الإمبراطورية الفارسية بشكل جيد، والرومان أقل من ذلك، وبخاصة في موضع اليهود (فلسطين) حيث تكررت محاولاتهم لاسترجاع استقلالهم المفقود...<sup>(١٣)</sup> ماذا يمكن أن نستنتج عند تحليلنا لهذا النص من كتاب برنارد لويس:

أولاً، إنه بعد كلامه عن خصوصية لبنان منذ العصور المسيحية يؤكد عدم انتمائه العربي بقاؤه بين وضع اليهود في فلسطين بأن لهم الخصوصية نفسها في الماضي ليؤكد على موقعهم في هذه المنطقة أساساً ثم استقلاليتهم.

ثانياً: يريد أن يقول إن فلسطين هي أرض اليهود، وأنهم قد فقدوا استقلال دولتهم، وقد عاد ذلك الاستقلال عند إشارته إلى محاولات اليهود استرجاع استقلالهم المفقود عبر التاريخ! هذه نماذج لبعض الكتابات التاريخية التي تغلبت فيها النزعة الذاتية والفكر الأيديولوجي على الموضوعية المؤرخ له مكانة في الكتابة التاريخية، والذي ناقض نفسه عندما طرح في مقدمة كتابه بأنه سيكون موضوعها وموضوعاً.

وإذا كانت بعض الكتابات قد اتجهت نحو حرف الوقائع التاريخية بفعل الانتماء الفكري أو العنصري مثل برنارد لويس فإن لدينا كتابات عربية قد اتجه بعضها إلى التحيز نفسه أو أنها اتجهت نحو المبالغة والمجاملة لدواعي ذاتية، نأخذ بعض الأمثلة على مثل تلك الكتابات، يقول د. محمد الشرنوبلي: «تعتبر الكويت من الدول القليلة التي تعتمد إحصاء سكانها مرة كل خمس سنوات ملتزمة في ذلك بأفضل ما أوصى به قسم السكان التابع لهيئة الأمم المتحدة، بل هي الدولة الوحيدة بين جميع أقطار الوطن

## الفكر التاريخي

العربي التي تلتزم بهذا الأسلوب الذي يتطلب جهوداً مالية وبشرية كبيرة، ويقول: «والكوييت التي تمثل بمعدلات النمو الهائلة، فيها أعلى معدلات في العالم، لقادحة في ضوء التخطيط السكاني السليم على تجاوز المراحل العمرة التي تمر بها معظم الدول النامية. وأن التنوع للدراسات ومؤشرات التنمية يجد ما يؤكد هذه الحقائق...»<sup>(14)</sup> عند تأمل هذا القول يمكننا معرفة مدى البالية والجمالة لبعض الإخوة العرب الذين عملوا في منطقة الخليج العربي عند تناولهم لأوضاعها اعتقاداً منهم بأن ما يقولونه سيلقى استحساناً وثناء من أبناء المنطقة حتى لو كانت تلك الكتابات تباعد عن الواقع وربما في بعض الأحيان تزيف الحقيقة. لقد قدم لنا د. الشرنوبلي الكوييت نموذجاً مثاليها في وضعها السكاني، وخصها بأنها الدولة العربية الوحيدة التي تلتزم بأسلوب الإحصاء السليم، وأنها قادرة في ضوء التخطيط السليم الذي تتبعه على تجاوز المراحل السعيدة التي مرت بها غيرها من الدول!

إن البالية والجمالة جزء من ثرائنا ولكلّهما عندما ندخلان مجال العلم تساهمان في تخطف المجتمعات لأن ذلك يقدم صورة غير حقيقية لا تفتح مجالاً للإصلاح بتصوير الأوضاع على أنها إيجابية ومثالية، والواقع المظلي في تاريخها المعاصر يقودنا إلى عكس ما ذهب إليه الشرنوبلي، فهناك خلل جوهري في هذه التركيبة، وهناك خلل في التخطيط، وأسلوب التنمية، تواجه مشكلاته اليوم وغداً.

ولتأخذ باحثاً آخر جهود «بناكر خصيصاً»، فقد قال في التاريخ الاجتماعي لمنطقة الخليج العربي ما يلي: «وجاء عهد البترول فأجهز على التنظيم القبلي والروح القبلية وأفرغها من محتواها، ومضامينها الأساسية... وينطبق هذا على الإمارات العربية المتحدة مع استثناء محدود...»<sup>(15)</sup>. إن دراسات علماء الاجتماع والمتخصصين في التاريخ الاجتماعي مثل د. طهون النقيب وغيره يؤكدون أن النفط قد أحدث تغييراً هائلاً في مجتمع المنطقة، وأن القبيلة والروح القبلية مستمرة على رغم ذلك المتطور. مثل هذه الكتابات لا تقع ضمن اختلاف وجهات النظر وإنما تقر حقائق في الواقع هي ليست كذلك، وسار كتابها على ذلك القنبح معالجة للواقع الذي يعملون فيه وغير هؤلاء آخرون.

ولذا هنا أمثلة أكثر وضوحاً هي المسألة، على الرغم من انتهاء أحداثها فهي لا تزال جدلية بين المؤرخين الأوهي: هل كان العثمانيون في حكمهم للعرب غزاة أم حماة؟ لقد اختلف المؤرخون والباحثون حول هذه المسألة بين ثلاثة اتجاهات: اتجاه يدايح عن العثمانيين من الأتراك وعدد من مؤرخي المغرب العربي، واتجاه يهاجمهم ويدينهم من أوروبيين وأغلب عرب المشرق العربي، واتجاه ثالث يحاول أن يكون

- 1- د. صلاح قسوق، الموضوعية في العلوم الإنسانية، القاهرة، 1980م، ص 51، 52.
- 2- المصدر نفسه، ص 59.
- 3- لويس جويلشتا، ترجمة د. عائشة عارف، ود. أحمد أبو حاتم، كيف نفهم التاريخ، بيروت، نيويورك، 1977، ص 57.
- 4- د. فاضل زريق، مطالب المستقبل العربي - مفهوم وإسقاطات، بيروت، 1987، ص 118، 119.
- 5- عبدالله المروى، مفهوم التاريخ - المفاهيم والأسس - الجزء الثاني، 1992، بيروت، ص 319 - 322.
- 6- يقول د. حيدر إبراهيم علي: إن البحث وكتيب صفة العلمية عن خلال ضبط نسبة الذاتي، وليس بالذات لأن ذلك غير ممكن في الدراسات الإنسانية أو العلوم الاجتماعية والسياسية، انظر: حيدر إبراهيم علي، التيارات الإسلامية والعلمية الديمقراطية، بيروت، 1996، ص 17.
- 7- د. محمود اسماعيل، طرائق نقدية في الفكر العربي المعاصر، القاهرة، 1998، ص 91.
- 8- إدوارد كار، ترجمة ناصر كواتي وديار عقل، ما هو التاريخ، بيروت، 1976، ص 111 - 118.
- 9- د. أحمد محمود صبيحي، في فلسفة التاريخ، الجامعة اللبنانية، (د.د.د.)، ص 118.
- 10- د. مصطفى العبداني، تنوع البحث التاريخي وتطبيقاته المعاصرة، نشرة مجلة العلوم الإنسانية، جامعة الكويت، 95، 1/2/1994م. المجلة العربية للعلوم الإنسانية، خريف 1994م، ص 207.
- 11- انظر أيضا: لطفي عبدالوهاب، بعض المشكلات التاريخية، مجلة عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، يناير / مارس 1998م، ص 167.
- 12- لطفي عبدالوهاب، المصدر السابق، ص 17.
- 13- Bernard Lewis, The Shaping of the Middle East, New York, Oxford, 1994, P. vi/vii.
- 14- Ibid, P.12.
- 15- Bernard Lewis, Op.cit.p.15-16.
- 16- د. محمد الشرتوني، الاتجاهات السكانية في الكويت وأثرها في التنمية، ندوة الإنسان والمجتمع في الخليج العربي، بغداد، 1979م، ص 171.
- 17- د. شاذلي خضير، التطورات الاجتماعية في دولة الإمارات العربية المتحدة ندوة الإنسان والمجتمع في الخليج العربي، بغداد، 1979م، ص 212.
- 18- البرازيل اسماعيل، موهبة تاريخ الدولة العثمانية، بيروت 1988م، ص 15.
- 19- د. عبدالكريم زاهر، العرب والعثمانيون 1517 - 1911، دمشق، 1991، ص 39.
- 20- د. عبدالمجيد التميمي، دراسات في التاريخ العربي العثماني، الزمان - تونس، مارس 1996، ص 19.

## الفكر التاريخي

هنا يريد أن يقول لنا الباحث إن ذلك السلوك ليس بدوافع عنصرية ضد العرب في أغلب فترات الحكم العثماني، لكنه لأسباب سياسية وطبقية خاصة بالحكام العثمانيين بدليل معارضة النهج نفسه مع شعبيهم أيضا . وفي العموم تحتاج النظرة العلمية النقدية للأمبراطورية العثمانية إلى تقييم إيجابياتها وسلبياتها ومآلاتها وما عليها دون تحيز على حساب الموضوعية.

إن أخطر أمر يواجه الكتابة التاريخية هو التحيز في البحث عن وثائق لتؤكد حكما مسبقا على الأحداث، وفي الغالب هذا النهج لا يهدف الوصول إلى الحقيقة التاريخية بقدر ما يعمل على تزيف التاريخ. لذا نسمع بين الحين والآخر مقولة إعادة كتابة التاريخ لهذا البلد أو ذاك، وهي في حقيقة الأمر إعادة قراءة وثائق هذا البلد أو ذاك، والبحث عن المسكوت عنه في تاريخه.



## الوحدانية التاريخية بين الماضي والمستقبل (النهضة الأوروبية نموذجاً)

د. عصيات أبو السعود \*

### مقدمة

يتراوح الفكر العربي هذه الأيام بين تيارين فكريين متعارضين، يهيئ هذا أحدهما أن تعود إلى الماضي حيث الجذور والأصول والبداعات الأولى بكل ما تحمله من قيم قرائية كان لها شأنها المتصورة في الزمن الماضي متمثلة في حضارة شاعت أضرحةا حقلية طويلة من الزمان، ويدعوها التيار الآخر لأن تلتفت المستقبل وتطلع إليه، وخاصة في ظل التغيرات العالمية القليلة حقة والتحديات الشديدة الأعيرة في تاريخ البشرية، ويتحسس كلا التيارين تحمسا شديدا لوجهة نظره وحبسه التي يسوقها.

ولكن أين واقعنا الحاضر بين هذين التيارين المتعارضين؟ بمعنى آخر ما هو الموقف من الحاضر كنقطة انطلاق ومنعطف رئيسي إما للارتداد للخلف أو للتطلع إلى الأمام؟ وبعض ثالث أكثر وضوحا ما هو الدور الذي يقوم به الوعي التاريخي بالحاضر والذي يتحدد وفقا له موقفنا من الماضي والمستقبل على السواء؟

يحاول هذا البحث تحسس الطريق للإجابة عن هذه التساؤلات التي تدور حول ثلاثة محاور رئيسية هي الماضي والمستقبل والوعي التاريخي بهما. ولكن المحور الغائب بالحاضر دوما في هذا البحث هو الزمن الحاضر الذي هو نقطة الاتصال بين البعدين الآخرين للزمن وهما الماضي والمستقبل. ولذلك لابد أن تكون الهداية هي مناقشة الحجة التي يستند إليها

(\*) قسم الفلسفة - كلية الآداب - جامعة طرابلس - مصر.

- أحمد محمود صبيحي، في فلسفة التاريخ، الجامعة الكلية (د.ت.)
- البورلاي، إسماعيل، سرهنگد، تاريخ الدولة العثمانية، بيروت، ١٩٨٨.
- إدوارد كار، ترجمة ماهر كواشي ويشار طحل، ما هو التاريخ؟ بيروت، ١٩٨٦.
- Bernard Lewis, The Shaping of the Middle East, New York, Oxford, 1994.
- حيدر إبراهيم علي، التيارات الإسلامية والعلمية الديمقراطية، بيروت، ١٩٦٦.
- عبد الله العروزي، مفهوم التاريخ - المفاهيم والأصول، الجزء الثاني، ١٩٩٢، بيروت.
- عبد الكريم راجل، العرب والمسلمون ١٥٦٦ - ١٩٦٦، دمشق، ١٩٧٦.
- عبد الجليل التميمي، دراسات في التاريخ العربي العثماني، إخوان - تونس، مارس ١٩٩٥.
- فستقلميز زيل، مطلب الاستقلال العربي - مفهوم والمبادئ - بيروت، ١٩٨٢.
- شافق خميسك، التطورات الاجتماعية في دولة الامارات العربية المتحدة، ندوة الإنسان والمجتمع في الخليج العربي، بغداد، ١٩٩٩م.
- صلاح قصود، الموضوعية في العلوم الإسلامية، القاهرة، ١٩٨٠.
- أوس جع تشكك ترجمة د. عائدة صافد، د. أحمد أبي حنيفة، كوف، نظم التاريخ، بيروت، نيويورك، ١٩٦٦م.
- لطفي عبد الوهاب، بحرين، المنطقة التاريخية، مجلة صافد الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، يناير / مارس ١٩٩٨م.
- محمد الشربلبي، الامارات العربية في الكويت، الندوة في التوبة، ندوة الإنسان والمجتمع في الخليج العربي، بغداد، ١٩٩٩م.

ARCHIVE

http://Archivebeta.Sakhr8.com

(أ) مستوى التطوير العقلي الفلسفي.

(ب) ومستوى العلم الطبيعي الفيزيائي.

وإن نعرض أيضاً للزمان النفسي - على الرغم من أهميته - الذي دارت حوله تأملات وبحوث العديد من فلاسفة القرن العشرين، وهو ما أطلق عليه زمان الذاتية الفردية أو زمن التجربة الحية. ولهذا سوف نقفصر على الزمان التاريخي - الذي يتداخل مع الزمان الطبيعي الكمي وزمان الوجدان الكيفي - وهو الزمان الذي تتفاوت سرعته وكثافته وفق ما يعتلوه به من مضمون يشكل التاريخ البشري.

لا بد أيضاً من التنويه بأن ما نعتيه بالزمان التاريخي هنا يختلف عن الزمان التاريخي الذي يهتم بأحداث الماضي المنظمة أو المنظمة في تتابع تاريخي للوقائع، أي تقسيم الزمان إلى أحقاب تاريخية من عصور قديمة وبسيطة وحديثة، فهذا التعقيب لا يجعل من الزمان زماناً تاريخياً، بل يظل زماناً تاريخياً، وعلى الرغم من أن تعاقب حالات الوعي هو الذي يؤكد تدفق الزمان لأن الوعي «مستوع على نحو لا يستطيع معه إلا أن يدرك تتابعا للحظات حاضرة، أو بالأحرى نقاطا في المكان والزمان»<sup>(1)</sup> إلا أن الزمان ليس هو فحسب الزمان المتتابع في خط واحد، بل هناك أيضاً الزمان التاريخي الذي تتفاوت سرعته وكثافته من ناحية الاستلاء بالمضمون، فتجد في الزمان التاريخي عصوراً تاريخية متميزة من حيث جديتها المنظمة بمضامين التطور والتجديد، كما تجد عصوراً شديدة التعقيد، ناهيك كما هو الزمان الكوني بمراحل تطور تارخجت بين التماسك والتفكك، فالزمان كاتيكوليك القطعي، والبنية الزمنية لا قيمة لها في حد ذاتها، بل تعتمد قيمتها مما تحويه من مضمون، ولذلك فهنية الزمان التاريخي لا تسير على وثيرة واحدة لأنه يتغير حسب مضمونه التاريخي، كما أن تقييم الأهمية الزمنية نفسها يتم وفق ما تحمله من مضمون.

والزمان في سياقنا الواقعي لا يمكن أن نفصله عن بنية الحياة الاجتماعية، ولذلك فهو يتميز بالانفصال وعدم التجانس حتى بين لحظاته التزامنة أو المتعاصرة، حيث نجد مستويات وصورا مختلفة للزمان من النواحي التقنية والاقتصادية والاجتماعية والروحية لتطوي في ذاتها على صور أخرى من عدم التزامن، والتوضيح هذا يمكن أن نتصور أزمنة مختلفة متعاصرة في أماكن مختلفة، فالحياة في قرية بسيطة هي دولة من دول العالم الثالث تختلف في إشباعها الزمني عن الحياة في مدينة صناعية أوروبية من دول العالم المتقدم. ونستطيع أن نقول إن الفترات الزمنية المتعاصرة من الناحية التاريخية لتطوي في الوقت نفسه على اختلافات كيميائية في داخل العصر الواحد، فاليوم الذي سقطت فيه القنبلة الذرية على هيروشيما ينتمي لنظام تاريخي مختلف عن اليوم نفسه الذي عاشت فيه الولايات المتحدة بعيدة عن تلك الكارثة المدمرة، أي أن هناك عصور متعاصرة في داخل المتعاصر<sup>(2)</sup>. وإذا كان



## الفكر التاريخي

أصحاب التيار الأول هي دعوتهم للعودة إلى الجذور، أي العودة للعصور الذهبية الأولى لاستعادة لمطلات زمنية بعينها ومحاولة إحيائها في الزمن الحاضر، ومدى ما في هذه الحجة من وعي تاريخي بالماضي من ناحية وبالحاضر من ناحية أخرى. وطرح الأسباب التاريخية الكامنة وراء هذا التفكير الذي يحتاج صلبنا العربي هذه الأيام، ثم يعرض البحث لتكيفية التوجه إلى المستقبل بوصفه الإمكانيّة الوحيدة للتغيير الإيجابي لأي مجتمع من المجتمعات عندما يبي الحدود الفاصلة بين أبعاد الزمان المختلفة من ماضٍ وحاضر ومستقبل، أي عندما يبي جدلية الزمان والتاريخ، وعندما يفهم التاريخ من خلال فكرته عن الزمان، وكيف للتطوي رؤيته للعالم على رؤيته للزمان. ومن ثم ينتهي البحث إلى إشكالية إغفال كلا التيارين السابقين للزمن الحاضر عندما فهرو أصحاب التيار الأول لحساب الزمن الماضي، وعندما تجاهله أصحاب التيار الثاني لحساب المستقبل، ويختتم البحث بمعرض نموذج للوعي التاريخي بزمن الماضي والمستقبل انطلاقاً من البعد الغائب في التيارين السابقين ألا وهو الزمن الحاضر، متمثلاً هذا النموذج في عصر النهضة الأوروبية.

### تحدّي المفهوم

بداية لا يمكننا أن نتحدث عن الوعي التاريخي من دون أن نكون واعيً وأصبحت من مفهوم الزمان وأحداث التاريخ لا تدور إلا في الزمان، فالتاريخ لا يتعرف إلى الزمان إلا من خلال أحداث التاريخ.

والإنسان من بين الكائنات الحية جميعاً هو الذي يصنع تاريخه، وهو الكائن الوحيد الذي لديه الوعي بالزمان. وإذا كان من الصحيح أن الكائنات الأخرى لها تاريخ، فإنه من الصحيح أيضاً أنها لاوعي زمانها ولا تاريخها الطبيعي، والإنسان وحده هو صاحب التاريخ البشري وصانعه من جدارة. ولذلك فهو القادر على فهم جدل الزمان والتاريخ. وعلى الرغم من أهمية الزمان في موضوعنا إلا أننا لن نتوقف أمام الزمان كإشكالية ميتافيزيقية هي الفيز المحير الذي استعصى على كبار الفلاسفة قبل صغارها، فلن نطرح السؤال عن ماهية الزمان - التي تخرج بالبحث عن النطلق المرسوم له - ولن نحاول التعرف إلى بداياته أو نهاياته، ولن نسعى للبحث عما إذا كان أبدياً سرمدياً أم أنه حادث مخلوق مع العالم. فهذه قضايا بطول الاسترسال فيها ولم يعنهما التاريخ الطويل للفلسفة ولا نظرية سيخسها في يوم من الأيام. ولن نتعامل أيضاً إن كان وجود الزمان لا يتفصل عن الظواهر الطبيعية والأحداث التاريخية أم إن له وجوداً موضوعياً فهذه المسألة لها جذورها الفلسفية والعلمية التي يشهد عليها تاريخ التفكير الفلسفي من ناحية، وتطور علم الطبيعة أو الفيزياء من ناحية أخرى، وهي المسألة التي أثبتت على مستويين:

مثل الماضي والحاضر والمستقبل يمكن أن يؤدي إلى التفكير الخاطئ<sup>(1)</sup>. طوقها للتعريف السابق تكون الأحداث غير المعاصرة لنا هي الحاضر والتي تمت في فترة زمنية ماضية هي ما نطلق عليه لـماضي. وحقيقة الأمر أن هذه - هي وأينا - نظرة تغلب عليها السطحية ، ولا نصل إلا على أننا نستخدم تصورات غير محددة من الحاضر الذي يفهمه كل إنسان من دون أن يتساءل عنه أو يضعه موضع السؤال - لأن - التمهيز بين حدود القمة والقاعدة للحاضر له مشاكله ، والأحداث التي لم يعد لها دلالة للأحياء - وذلك بصرف النظر عن دلالتها المعرفية الخاصة - من الممكن أن تنسب إلى الماضي، فهي من جميع النواحي الأخرى خالية من أي قيمة، ويثبي هذا المنهج أو الاتجاه، فإن الحد الفاصل بين الحاضر والماضي يمكن أن يكون متعدد المسالك - إذ يمكن أن يحدد بنقاط مختلفة على مستويات زمنية مختلفة<sup>(2)</sup>.

بهذا المعنى يمكن أن نعتبر ماذا ننظر إلى التراجيديا اليونانية أو الموسيقى الكلاسيكية على أنها تخص الزمن الحاضر - بينما ننظر إلى بصريات ابن الهيثم أو نيوتن - على سبيل المثال - على أنها تخص الزمن الماضي؟ لابد أن تكون الإجابة أن هناك أحداثاً تتعلق على ارتباطاتها الاجتماعية والمعرفية والأخرى ليست كذلك. هناك أحداث أثارت اهتماماً معرفياً في الماضي وارتبطت بعصرها ولكنها لا تستطيع أن تتجاوزوه إلى عصر تال - اللهم إلا أن تتحول إلى تراكم تاريخي تحصر قيمته في أنه يصبح المادة التي يعمل عليها الباحثون للمصنوع التاريخية القديمة. وهناك أيضاً أحداث أثارت اهتماماً معرفياً ومستقبل عصرها، أعني بهذا أن هناك أعمالاً لا تزال تعمل لعصرها قيمة حقيقية. بل تنتمي دلالتها المعرفية إلى زمن المستقبل. وبمعنى أكثر وضوحاً، لم تكتشف القيمة الحقيقية لها في عصرها، لأن دلالتها المعرفية تعود على هذا العصر. ويتم اكتشاف جوهرها الحقيقي في عصر تالية ...، فإن أي عصر تنتمي هذه الأعمال؟ هل هي تنتمي إلى الزمن الماضي - بحكم نشأتها في عصر تاريخي بعينه - أم تنتمي إلى زمن اكتشافها أي إلى الزمن الحاضر؟ من هذه الناحية تكون هذه الأعمال منتبجة إلى زمن المستقبل بالنسبة إلى عصرها (مستقبل عصرها). ومن هذا المنطلق أقول إن الحدود الفاصلة بين الماضي والحاضر والمستقبل شديدة التعقيد، وذلك إذا وضعنا في اعتبارنا مفهوم الزمن التاريخي الذي أوضحناه سابقاً.

فواجه الإشكالية نفسها بالنسبة للحدود الفاصلة بين الحاضر والمستقبل. فهذا الأخير يتم ترفعه من استقراء الحاضر واكتشاف الإمكانيات الكامنة بداخله، والتي من الممكن أن تتحقق في زمن المستقبل. أي أن توقع المستقبل عادة ما يقوم على أساس معرفة معاصرة بالظروف الحاضرة. ولكن قد يأتي المستقبل بزاوية تختلف جذرياً عن التوقعات السابقة عليها، بل وأحياناً تعارضها، وبذلك يصبح المستقبل معارضا الزمن الحاضر الذي يكون قد أصبح بالفعل ماضياً. فإن أي زمن ينسب هذا الجديد سواء كان متسجماً مع توقعاتنا أو كان مغايراً لها؟

## العصر التاريخي

الحاضر التاريخي يتميز بمستويات وطبقات مختلفة، كما يتميز الزمان التاريخي بمستويات وطبقات مختلفة حتى داخل المجتمع الواحد، فزناً تلاحظ تعدد أصوات الزمن بتعدد المستويات الاجتماعية، وأيضاً بتعدد وتطور النشاط البشري بحيث يختلف الزمان المصاحب لكل مستوى اختلافها أساسياً عن سائر المستويات الأخرى. فالإيقاع الزمني للفلاح - على سبيل المثال - يختلف عن الإيقاع الزمني للعامل قدر اختلاف هذا الأخير عن الحاكم، بحيث يمكن أن نقول إن دراسة الأزمنة المختلفة داخل المجتمع الواحد هي من الأهمية بمكان، وأن أي مفهوم للزمن لا يضع في حسابه تعدد هذه الأزمنة وتعددتها إنما يدخل في صميمات لا يمكن التغلب عليها<sup>(1)</sup>. وهكذا يصاحب مستوى التطور الاجتماعي وسفاته واتجاهاته، وما يترتب عليه من تنوع النشاط البشري، تعدد أصوات الزمن وإيقاعاته.

ويصبح التصور الجدلي للزمان بتصوير العمليات المتطورة والتغييرات فيه لأنه يدور في مستويات زمنية متداخلة ومتقاطعة حيث يمكن تصويره ذا اتجاه وقابلاً للانحناء والانعكاش أو الاستدارة وفي ما يمكن به من مضمون، ولا تختلف بنية الزمان باختلاف المستويات الاجتماعية فحسب، بل تختلف أيضاً داخل الفئة الاجتماعية الواحدة : «إنه زمن قليل القياس، خاضع للميل، ذلك هو زمن التاجر، ولكنه أيضاً زمن منقطع، تنطلق فترات توقف والمحطات ميتة، زمن مرتبط بالإيقاعات السريعة أو البطيئة<sup>(2)</sup>». بهذا يمكن أن نجد في التاريخ البشري نفسه، وفي داخل المستويات الاجتماعية نفسها أزماناً تتميز بالتحجاس الشديد، وأزماناً أخرى تتميز بطفرات حاسمة، وكما أن هناك عصوراً مفرقة من الحسبون والعلى، فهناك عصور تاريخية أخرى متميزة من حيث بنيتها المتصلة بالتطور والتجدد بمعانيهما المختلفة، ومن هنا يختلف بناء الزمان التاريخي، أي زمان الأحقاب والعصور المتتالي، عن زمان الساعة المتجانس المتزايد الرتيب للفرق من أي مضمون.

## حدود الماضي والحاضر والمستقبل

بعد أن حددنا مفهوم الزمان التاريخي الذي سيدور حوله طرح قضائنا هذا البحث نعود إلى جبهة أصحاب التيار الفكري الأول الداعي إلى العودة إلى الجذور، أي إلى الماضي، وقبل الخوض في

تفاصيل هذه الجبهة، نواجه تساؤلاً ربما يبدو مألوفاً، بل قد يكون سائلاً التوهمة الأولى: ما هي الحدود الفاصلة بين الماضي والحاضر والمستقبل؟ وكما يبدو المآل مألوفاً، تبدو الإجابة أيضاً مألوفة ومطروحة في تاريخ الفلسفة، فالماضي هو ما حدث ولم يعد موجوداً، والحاضر هو ما يحدث في الآن الحالية دوماً، والمستقبل هو ما لم يحدث أو لم يوجد بعد. ولكن يبدو أن هذه الحدود ليست واضحة بشكل كافٍ والفشل في المعرفة المحددة للكلمات

أعلى وصولاً إلى الحاضر الذي يحمل الجديد الغابر والذي تتطلبه ظروف الحاضر المتغيرة. لا شك أن الواقع الحاضر هو لحظة زمنية تنصف بالأنظار والقصوى. ولكونها تتوسط الماضي والمستقبل، فإن ما يلقى عليها الضوء هو عمق الإحساس بالواقع التاريخي الذي يجعلنا نستقرئ الماضي بأكمله من منظور مستقبلي، لأن الوعي التاريخي هو الذي يمدنا بالتمسك على تلك الرؤية في الماضي، وإذا كان من الصحيح أن الزمن لـماضي لا رجعة له من الناحية التاريخية، فمن الصحيح أيضاً أن الماضي ليس مجرد تراكم نوعي وكمي لأحداث تمت في زمانها وارتبطت بظروفها التاريخية، بل هو ماضي ينطوي على لحظات وهي ولذلك أصبح تراثاً ثقافياً يحمل فيما يمكن أن تدفع مسيرة التاريخ إلى الأمام، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن الماضي - إذا نظرنا إليه وفق مفهوم الزمن التاريخي السابق شرحه - ينطوي أيضاً على فترات زمنية طالية من المعنى ومعرفة من القيمة بحيث يمكن أن تدفع حركة التاريخ لا إلى الأمام بل إلى الخلف (لا بالمعنى المكاني للكلمة فحسب، بل تقضي أيضاً إلى التخلف بالبعد الزمني للكلمة). وبهذا تصدق عبارة «من التراث ما يعرف ومنه ما يحرك ويدهج»<sup>(1)</sup>.

وكما أسلفنا القول فإن الوعي التاريخي بالحاضر هو الذي يحدد توجهنا إما إلى الماضي أو إلى المستقبل. فإذا كان الحاضر ممتداً ومندمجاً ومليئاً بدخل في علاقة جدلية مع المستقبل وفتح الطريق إليه، ودخل كذلك مع الماضي في علاقة جدلية وأحد منها ما يدفعه لإفناء الحاضر والتوجه للمستقبل. ولكن إذا كان الحاضر عتيقاً وبائساً وخالياً من الأفعال المبدعة فإنه يتخذ من الماضي بديلاً عن الحياة في الحاضر. بعبارة أخرى أن يكون هناك أي معنى يمكن إضفاءه على الحاضر إلا بالرجوع - أو إذا شئنا القول بالهروب - إلى الماضي، أي أن «الماضي يبرز الحاضر بدلا من أن يكون موضوعها للبحث النزيه المجرد عن الهوية»<sup>(2)</sup>، وبفراغ الحاضر من القيمة يفقد ديناميكته ويستمد معلوماته من الماضي، وتفقد تجربة الزمن الحاضر معناها، فإذا لوقف «أحد وجود الزمان عن الوجود سيتوقفه جريان الزمان، ولن تكون هناك إذن حياة طبيعية، أي يفقد الزمان وتقصد معه الحياة»<sup>(3)</sup>، وهنا تظهر محاولات استدعاء الماضي وغرسه في نية الزمن الحاضر، فالشعوب والحضارات «التي لا تعيش حياة أرضية فعلية، ولا تملأ حاضرها بأعمالها تأثيرها تعيش في مقبرة Cemetery أو تعيش في الماضي»<sup>(4)</sup>، ولكننا سلطنا من قبل أن الزمان في حد ذاته حيواني القيمة، فكيف تم إضفاء المثالية والقيمة على الزمن الماضي ليعلم من جديد ليعيا في الحاضر؟

تحتفظ كل المجتمعات قديمها وحديثها بتصورات محددة عن ماضيها البعيد، ويقلب على هذه التصورات نوع من التقويم الإيجابي، وربما يوضح هذا في أسطورة المعسر الذهبي للفظود الذي أضفت عليه المجتمعات الأولى نوعاً من المثالية، فما هي العوامل التي ساهمت - سواء

## الفكر التاريخي

وما هي اللحظة الزمنية الفاصلة بين الحاضر (الهارب دوماً) والمستقبل الذي يصير فيلوره يصبح حاضراً ثم سرعان ما ينوب في الماضي؟ لا شك أن المشكلة أصعب من هذا بكثير ... وربما لا تحسمها النظرة الواقعية ولا النظرة البنائوية لأبعادها ... ولكننا نخلص من هذا كله إلى أننا لا نملك غير الحاضر الفعلي، وإلى أي حد يكون وعينا بهذا البعد الزمني الذي لا نملك سواء كما الفصح مما سبق؟

## جدل الماضي والحاضر

لا شك أن هناك علاقة جدلية بين الماضي والحاضر، فإذا كان الوعي التاريخي بالحاضر هو الذي يحدد - كما سبق القول - موقفنا من الماضي والمستقبل، فإن النظرة إلى الماضي تحدد هي أيضاً

الموقف من الحاضر وترسم ملامح المستقبل. وإذا كان الماضي هو أنطولوجيا الوجود الذي لم يعد موجوداً، والمستقبل هو الوجود الذي لم يأت بعد، وكلاهما «غير موجود هنا والآن» أو هما «لا وجود في الحاضر»، فالفرق الفكري لوجودهما يكمن فقط في أن العقل يتذكر الماضي ويتوقع المستقبل. أما الحاضر فهو أنطولوجيا الوجود الحقيقي، أو وجود الوجود الفعلي، والقادر على استحضار الماضي وتوقع المستقبل. والحاضر باعتباره استمرارية الوجود والوعي معاً هو السطح التاريخي الذي يحتل نقطة البداية لانتهاء حركة التاريخ إما لتقفز إلى الخلف أو لتقدم إلى الأمام.

<http://Archivebeta.Sakhr>

إذا كان الأمر كذلك فما مدى وعي أصحاب التيار الفكري الأول بالحاضر وكيف انعكس على رؤيتهم للماضي؟ وما هي طبيعة نظرتهم إلى الماضي التي حددوا من خلالها موقفهم من الحاضر وتوجههم نحو المستقبل؟ إن نظرة أصحاب هذا التيار لتفسير إلى الوعي التاريخي بالحاضر والماضي على السواء، فقد رسموا صورة شهر واقعية عن المصدر الذهني لزمن الماضي. وتصوروا إمكانية استحضاره في الحاضر ليصبح قوة فعالة فيه، متجاوزين بذلك المسافة الزمنية الشاسعة التي تفصلنا عن الماضي، ومتفادين أيضاً عن متطلبات الحاضر التي هي بطبيعة الحال متغيرة ومختلفة عما كانت لتعليه الظروف التاريخية لزمن الماضي. بينما النظرة التاريخية إلى الماضي هي التي تضمنه في سياقها الفعلي، وتتأمله من منظور نسبي، بوصفه مرحلة انتهت عهداً، وتلاشت في مراحل لاحقة تتجاوزها بالتفصيل حتى أوصلتنا إلى الحاضر<sup>(٩)</sup>. ربما يوحي هذا النص بأن الماضي يتم تجاوزه تماماً وأن الحاضر يتخطاه إلى مرحلة جديدة كل الجدة. ولكن التصود يتجاوز الماضي في الكلام السابق هو نواجد الماضي في الحاضر بشكل أو بآخر من خلال التواصل مع العناصر الحية والخلاقة والفاضة فيه وليس بالانقطاع عنه انقطاعاً تاماً. فهذا التواصل هو الذي يسمح بتجاوز الماضي إلى مرحلة

نوعاً من الإجلال والعظمة المستمدة من العصور الطويلة للقداسة التي رسمتها عقول الشعوب لأعتابها الماضية. وفي كل الأحوال السابقة التي حصرت الزمن الماضي بين التقييم والتعظيم (أو التحقير) حدث نوع من التزييف للماضي. وعلملة تصدق العبارة التي تنص على أن: «من الصعب النظر إلى الماضي بغير تزييفه، لأن الحاضر يقصر الماضي ويشوهه. إنه ليس هو الحاضر ولا الماضي ولكنه نوع من الزمن المزيف»<sup>(12)</sup>.

وتضفي الشعوب نوعاً من المثالية والقداسة كذلك على بعض اللحظات التاريخية في الماضي متمثلة في زمن البدايات الأولى، سواء كانت بدايات دينية أو سياسية أو اجتماعية. ففي الحركات الدينية الكبرى يتم إعتفاء قبعة خاصة على زمن ميلاد البشرين بهذه الديانات، فيصيح زماً مقدساً باعتباره لحظة تاريخية تختلف تماماً عن كل الفترات الأخرى للتاريخ، وهي اللحظة التي شهدت ميلاد الحقيقة الأسمى والتي ترتب عليها تطور المجتمع أو ميلاده من جديد. ثم تظهر من حين لآخر حركات إصلاحية دينية تزعم محاولة استعادة القيم المفقودة والعقائد السامية التي كانت مثلاً في العصور الأولى للبدايات الدينية القدسة والتي أفسدها فترات لتاريخية لاحقة. وما يحدث مع مؤسسي الديانات، يحدث أيضاً مع مؤسسي الحركات الثورية الاجتماعية والسياسية. حيث يضفي عليهم أتباع هذه الحركات حالة من القداسة ربما لإجبار أتباعهم على **الالتصياح لأفكارهم**. كما يطمعون قبعة خاصة على اللحظات الزمنية التي تمثلت فيها هذه الحركات، بالاعتناء بها اللحظات التي وضعت فيها المبادئ الأساسية، ويحاول استعادة الحركات استعادتها في الحاضر مشيرين بحجة المحافظة على الأفكار الأصلية والإخلاص وانتهاء لها<sup>(13)</sup>. وربما يضفي أيضاً أتباع هذه الحركات تلك المثالية على مولد حركاتهم في محاولة منهم للدفاع عن أفكارهم ولوجهاً لهم ضد مساعي التقييم من ناحية، وأيضاً لمحاربة أي أفكار جديدة أو مفارقة تعارض مصالحهم وأهدافهم، وللوقوف في وجه التهديدات التي تتعرض لها معتقداتهم من ناحية أخرى. فيتخذون من قداسة اللحظات التاريخية الأولى حجة قوية لتدعيم مواقفهم السكونية وتثبيتها عند محطات معينة في مسار التاريخ، وفي سبيل هذه الغاية يلجأون في أحيان كثيرة إما إلى إخفاء الطواهر السلبية المرتبطة بزمن البدايات في محاولة لمحوها من ذاكرة التاريخ، أو يلجأون إلى تحويلها بشبكة شديدة إلى ظواهر إيجابية يحيطونها بهالة المجد والعظمة، وتاريخ الثورات في العالم يشهد على هذا.

يوجد أيضاً في المجتمعات البدائية الأولى والحضارات القديمة نوع من التقييم الإجمالي لزمن الماضي، والقبعة الخاصة التي نسبت إلى هذا الزمان تعود إلى أن بدايات البشرية هي اللحظات التي تم فيها وضع أسس كل المعتقدات وأشكال التنظيم الاجتماعي<sup>(14)</sup>. وهي أيضاً الفترة التاريخية التي عاشتها الإنسانية بشكل تلقائي عفوي طبيعي وفي حرية تامة قبل وضع

## الفكر التاريخي

بشكل مباشر أو غير مباشر - في وضع الأسس الراسخة لهذه النظرة التي أحاطت بالعصور الماضية بهالة من القداسة؟ وكيف تم خلق القيمة وإضفاء المثالية على الماضي التاريخي؟ أسهمت بعض العوامل في تعجيد الماضي منها أن الثقافة الميثولوجية للشعوب رسمت صورة خيالية مثالية للأزمان الماضية، كما أن «الذكريات والأساطير في معظم الحضارات تقسد وتشوه التعميل الزمني الدقيق - فهي تسلم بها لديها من شواهد دون نقد أو تمحيص - كما أنها تخلط الأسطورة بالتاريخ - والبشر بالآلهة والأبطال - والواقع بالخيال - والحقيقة بالتأثير الأدبي»<sup>(13)</sup>.

فقد قامت الأسطورة بدور أساسي في إضفاء الحياة والديناميكية على الأسلاف الذين ظنوا حاضرين دائما في ذاكرة الشعوب على الرغم من غيابهم وبعدهم الزمني والتاريخي - وترسخ التفكير الميثولوجي في الوعي الاجتماعي للشعوب - وإن كان بدرجات متفاوتة - وتوارثته الأجيال حيث أصبح الماضي مشاركا في الحاضر - وأصبح الأسلاف القوي - حتى من لم يدفعوا منهم حركة التاريخ في الماضي - هم الذين يتحكمون ويسيطرون ويدبرون دفة الزمن الحاضر كتملاص يتوجب احتوائها<sup>(14)</sup>.

بوسعنا أيضا إدراك العلاقة بين إضفاء المثالية على الماضي التاريخي وبين التجربة الاجتماعية، فعلى الرغم من أنها علاقة معقدة ولكن لا يصعب التداول عليها من الشواهد التاريخية. فقد ارتبطت عملية تعجيد الماضي بطرق اجتماعية وتاريخية معينة - وارتبطت بالصور المثالية في الماضي البعيد بالطبقات الاجتماعية الدنيا في المجتمع - وهي الطبقات غير القادرة على التعرف إلى رموز التقدم في التاريخ أو اكتشاف أي قيمة إيجابية في مساره فتتحن الطريق أمامهم إلى مستقبل أفضل - وفي هذه الحالة تكون عملية التقدم في التاريخ هي في طريق العودة إلى عصر سابق - حيث كان يعيش كل الناس متساوين وبعدها - ويكون مستقبل في هذه الحالة هو التطلع إلى عودة الجنة المفقودة للتحية الطبيعية الأولى<sup>(15)</sup> - وإن كانت الطبقات الدنيا من المجتمع وكذلك الشعوب في مراحل تدهور حضارتها تضع قيمة عليا لماضيها أكثر من حاضرها - وترسم صورة مثالية فيها إلى حد لا تخطئه عين الدارسين للعصور التاريخية القديمة، فمن المفارقة أن تجد فئات اجتماعية أخرى تنظر إلى الحقبة التاريخية نفسها نظرة يغب عليها الأرواح - وأصحاب هذه الفئة هم الطبقات الاجتماعية الثورية الصاعدة في المجتمع التي تصور أنها تأتي بفكر جديد مخالف للفكر السابق في مجتمعاتها بفرض التغيير - ومثل هذه الطبقات إما أن تنظر إلى الماضي نظرة الزدراء واحتقار من منطلق أنه مخالف لأفكارهم الجديدة - فتلتصق من قدره وتبطله حقه - وتتهمه بالتخلف أو الرجعية - وتحاول بقدر طاقتها نزع أي قيمة مثالية عنه - أو أن تسعى هذه الطبقات إلى البحث عن أسلاف لها في الماضي لتعطي حركتها الاجتماعية الجديدة نوعا من الشرعية - ولتخفي عليها

محاولة الإحياء دون إدراك لمقتضيات العصر الجديد الذي طرأ بعد الانقطاع الطويل، فإن هذا الإحياء ذاته موزع للتاريخ لأنه يعطيه من جديد في غير وقته، ويتركه - كالأقلب الغريب - في جسم عصر لا بد أن يرفضه<sup>(37)</sup>.

من كل ما سبق يتضح أن النظرة التاريخية إلى الماضي تستوجب رؤيته في سياقه الخاص وأن تعامل كل فترة زمنية بوصفها كياناً مستقلاً وذات دلالة في ذاتها. وبهذا المعنى يكون للحاضر أيضاً كياناً خاصاً ودلالته التي تتجاوز الماضي، وقد يفهم من هذا الدعوة أو محاولة الفصل بين الأزمان التاريخية، أي فصل زمن الماضي عن الحاضر، وحقيقة الأمر أن هذا غير ممكن لأسباب تدل عن محاولتنا لأن الماضي متضمن في الحاضر بشكل أو بآخر، وهي ضو، ما سبق شرحه فإنه ليس هناك حدود فاصلة بين الماضي والحاضر والمستقبل، لكن العلاقة بينهما علاقة جدلية ويقدر ما يوجد فيها انقطاع. كذلك يوجد اتصال بالقدر نفسه.

### جدل الحاضر والمستقبل

إذا كنا قد رأينا في جدل الماضي والحاضر أن افتقار الحاضر للقيمة والمعنى يفرض بحركة التاريخ إلى العودة إلى الماضي والتثبيت به، فلا بد أن يكون العكس صحيحاً، أي عندما يكون الحاضر خلاقاً

ومبدعاً ومثمرًا فإنه يفتح لنا الطريق إلى العهد الثالث والأخير من أبعاد الزمان ألا وهو المستقبل. فالمستقبل بهذا المعنى يستخلص من الحاضر ويتم التنبؤ به على أساس المعرفة الموضوعية المحيطة بكل ظروف الحاضر<sup>(38)</sup>. ومع ذلك فإن المستقبل عندما يأتي إلى النور قد يتبين أنه مختلف اختلافاً جذرياً عن التنبؤات والتوقعات التي تمت عنه، وقد يكون في بعض الأحيان متناقضاً معها. فإلى أي حد يمكن أن يكون هذا صحيحاً الإجابة عن هذا السؤال تعود بنا إلى إشكالية الحد الفاصل بين الحاضر والمستقبل والذي لا يمكن تحديده أو تعيينه بشكل ثابت. كأن تكون سنة معينة حداً فاصلاً بين حقبين زمنيين. وربما تزداد الإشكالية صعوبة إذا ما أخذنا في الاعتبار فكرة عبور الزمن، لأن مفكرة الزمن الذي يعبر مرابطة فكرة الأحداث التي تتحول باستمرار من مستقبل إلى ماضي، فحين نفكر في الأحداث باعتبار أنها تقرينا من المستقبل، بينما الواقع أننا نمسك بها في الحاضر اللحظي ثم نذوب أو نراجع إلى الماضي<sup>(39)</sup>. ولكن لو تجاوزنا هذه الإشكالية التي يصعب الفصل فيها، ولطرقنا إلى القضية من زاوية العلاقة الجدلية بين الحاضر والمستقبل، لوجدنا أن توقعات المستقبل وتعمقاتها تتوقف على شدة الوعي بالزمن الحاضر، ودراسة الواقع التاريخي دراسة متأنية لاستيعاب ما بداخله من بذور يمكن أن تتطور في زمن المستقبل. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى يمكن أن تنتهي إلى أن الحاضر يضم كل الأحداث المستقبلية التي ستكون بدورها مجرد تكرار له - أي



## الفكر التاريخي

القوانين المدنية التي تنظم المجتمع تنظيماً تفرض على الإنسان أنوياً عديدة من القيود، وأغلبه حرية الطبيعة وحياته الفطرية الثقافية التي عاشها في ظل حياته البدائية. كل هذا على الرغم من أن الإنسان خلال هذه الحقبة الزمنية لم يكن على وعي بالتاريخ ولا بالتاريخي. لكن هذا التفهيم الإيجابي للمراحل البدائية الطبيعية الأولى في حياة الجنس البشري نجده أيضاً في كتابات بعض المفكرين المتأخرين الذين عاصروا فترة ازدهار العلم والفن والفكر. ولكن راودهم الحزن الدائم للمصور البدائية الأولى. نجد هذا في كتابات روسو الميكرو، ونجده أيضاً في الموقف التقييمي للمصور القديمة في عصر النهضة. وإذا كنا قد وسعنا المصور البدائية الأولى بأنها خالية من الوعي التاريخي أو من الماضي التاريخي، فإن المصور الأخير - أي عصر النهضة - هو نموذج لهذا الوعي التاريخي عندما بدأ الباحثون الأوروبيون يدرسون لأول مرة كيف كانت أزماتهم متميزة عن الأهم السابقة. وأكبر رجال عصر النهضة مجتمعات الاغريق والرومان القديمة. وراودهم الأمل في محاللتها : غير أنهم كلما توغلوا في دراسة تلك الحضارات وجدوا أنها غير قابلة للمحاكاة أساساً. لذلك أن أوروبا الحديثة كانت تمتلك مزايا تكنولوجية لم تكن معروفة حينذاك ... واكتشاف هذه القوارى الجوهرية القائمة بين الأزمنة الماضية وبين الحاضر هو لب البحث التاريخي الحديث. إذ تمخض لأول مرة عن الزمن بالسلطة الزمنية،<sup>1</sup> وهو من هذا المفارقة الزمنية وعن الوعي التاريخي في عصر النهضة إلى الحزم الأخير من البحث.

لقد كشفت النظرية التاريخية للماضي : كما عرفنا لها على الصفحات السابقة - من عدم اكتشاف مواطن القوة والضعف فيه. والفكر الذي يدعو إلى تعديد الماضي على إجماله من دون مراجعته مراجعة جذرية. هو فكر يتجاوز «المفارقة الزمنية» المشار إليها في النص السابق، بين الماضي والحاضر. ويتشخص على الاستماعة بعقوبات الماضي لمواجهة التغيرات المستجدة في زمن الحاضر. هذا الفكر غالباً ما تغيب عنه الرؤية النقدية للتراث الثقافي فلا يستطيع اكتشاف الإمكانيات الكامنة في رحم الماضي والتي من الممكن إلقاء الضوء عليها وتطويعها في الحاضر وفق متطلبات العصر لدفعه إلى الأمام. فيختلط الفث بالسمين، ويصيح «التطلع إلى الوراء» هو أمل الحاضر. وبذلك يضيع الماضي ويضيع معه الحاضر. فعلى يمت التراث ومتى يحيا؟ نستعين بالنص التالي للإجابة عن هذا السؤال: «لو شئت أن نخلص في كلمة واحدة التضاد بين النظرية إلى التراث التي تؤدي إلى تقدم فكري، وسلطة التي لا يترتب عليها سوى التخلف». لفتنا إن التراث في الأولى، يحيا من خلال موته. أما في الثانية فإنه يموت من خلال حياته. في الأولى يكون التراث متصلاً، لا يطرأ عليه انقطاع. فتكون النتيجة أن كل مرحلة قديمة تعهد الطريق لمرحلة جديدة تلو عليها، وتستوعبها في ذاتها ولكن مع تجاوزها وتفنونها ... أما في الثانية، حين يحدث انقطاع في التراث، وحين تم

الحاضر، الذي لا نملك سواه، ولكن نواجهنا مشكلة الحاضر المتغير دوماً، والذي سرعان ما يتوحد في الماضي. فالحظة للحاضرة عابرة، فحين المخرج من فناء اللحظة لن يتعرض هذا البحث لهذه الإشكالية الميتافيزيقية التي لم يحسمها التاريخ الطويل للفكر الفلسفي ولا نظمه سيحسمها على الإطلاق.

ولكن لما كانت «العلاقة الثنائية بين الآتي والتخلفي تتعاقب في الحاضر»<sup>(1)</sup>، فإننا ستعرض الزمن الحاضر بشكل أكثر واقعية طائفاً قدر علينا العيش فيه. تعرض علينا كل التحليلات السابقة أن نمسك بالحظة الحاضرة وأن نملأها بما يضفي عليها القيمة والمعنى، على الرغم من تعرضها الدائم للهروب، والزوال، وإلغائها السريع لها هو الذي يمنحها هذه الأهمية. وعلى الرغم من ذلك فإننا نجد تفاوتاً في الوعي بالزمن الحاضر بين الأفراد والشعوب أيضاً بحيث تختلف تجربة الزمن اختلافات متباينة. ووفقاً لما تناوله هذا البحث في بدايته من عدم تجانس الزمان التاريخي حتى بين لحظاته المتزامنة، وعن تعدد أصوات الزمن ليس في داخل العصر الواحد فحسب، بل أيضاً بتعدد المستويات الاجتماعية داخل المجتمع الواحد، فهل يصح لنا بعد كل هذا أن نسوي بين الأبنية الزمنية بحيث نصدر حكماً مطلقاً بأن على البشر جميعاً أن يعيشوا في الحاضر الذي رأينا - وفق التحليلات السابقة - أنه لم تحسم الحدود الفاصلة بينه وبين عدي الزمان الآخرين (الماضي والمستقبل) بطريقة الحال لا نستطيع القول بهذا، ولا وضعنا كل الترويض الأساسية لهذا البحث في موقف التوحد. لكن يمكن التأكيد على أن هناك مواقف متعددة للتعامل مع تجربة الزمن لا على مستوى الأفراد فحسب، بل على مستوى الشعوب أيضاً، بحيث يعيش الفرد (أو الأمة) زمن الحاضر بأسلوب أو بطريقة مغايرة لسلوك أفراد مجتمعه، كان يتخذ الإنسان موقف العيش في اللحظة. ويكون شعوره أن الإبداع في اللحظة أكثر أهمية من الماضي والمستقبل. فالماضي قد حدث ولا حيلة له في تغييره. والمستقبل يتطلب منه التضحية بالعيش في اللحظة من أجل إنجازات لم توجد بعد، بالإضافة إلى عدم ثقته من أنه سيأتي وفق التصورات المرسومة له، ونجد نموذج هذا الموقف في عمارة لينتشر السابقة الذكر، وكذلك في بعض الأعمال الأدبية، فنجد عند جوته «فن التركيز على اللحظة الحاضرة والإحاطة الواضحة بقيمة اللحظة إلا يقول على لسان هابست:

«عندئذ لا تتطلع الروح إلى الأمام وإلى الوراء

إلا الحاضر وحده عندما هو السعادة والهناء»<sup>(2)</sup>

ونجدها أيضاً في نداء هابست للحظة بالتزويج والوقوف في محاولة لإيقاف عجلة الزمان عند لحظة السعادة القصوى فيخطبها قائلاً:

توقفني إذن، هانت راقعة الجمال

إن أثر أياضي على الأرض

لالحاضر - ومجرد نتائج مستخلصة منه، أو ربما تأتي أحداث المستقبل على صورة غير متوقعة نتيجة لطورات أو اكتشافات مفاجئة تجعل استداد الحاضر في المستقبل أمرا مستحيلا، ومن هنا يصبح المستقبل شيئا جديدا كل الجدة بالنسبة لما سبقه.

والحقيقة أن للعلاقة الجدلية بين الحاضر والمستقبل أبعادا أخرى يشهد عليها التاريخ الإنساني ويحددها موقف البشر من الحاضر نفسه. فعندما يستحوذ الحاضر على رضا الناس فإنه يقلل من اهتمامهم لا بالمستقبل فحسب، بل بالماضي أيضا، وأهل هيلارة نيتشه الثانية أصدق تعبير عن حالة الوفاق مع اللحظة الحاضرة: «إنني طوال عمري لم أعرف الصراخ، لم أرغب في شيء، ولم أنقطع لأي شيء». أنظر للمستقبل كبحر لامع السطح، لا اتعنى لأي شيء أن يكون غير ما هو عليه، ولا اتعنى نفسي شيئا، لا أصارع في سبيل شيء»<sup>31</sup>. أما إذا كان الحاضر لا يرضى عنه الناس بأي شكل من الأشكال، بل يزودهم بالوسائل والإمكانات القادرة على التغلب على مشاكل هذا الحاضر، فإنه يفتح أفاق المستقبل من دون أن يجعل الحاضر منفرا لهم، لأن هذا الحاضر هو الأساس الذي يقوم عليه المستقبل. من ناحية أخرى، إذا نظر الناس إلى الحاضر بغير رضا واعتبروه غير محتمل ولا يمكن التقلب على مصاعبه، فهذا الحاضر يجعلهم ينظرون إلى المستقبل نظرتهم إلى شيء غريب عنهم كما هم غريب عنه. وهذه النظرة الغريبة إلى المستقبل تعبر فيها لهذا الحاضر نفسه، إنهم يحلمون في هذه الحالة بمستقبل أفضل منقرض بالرفض الكامل لأي محاولة لإنقاذ على أسس الحاضر. والدليل على ذلك أن الروابط القائمة بين المستقبل الأخرى وبين الحاضر تكون روابط سطحية ورمزية فحسب<sup>32</sup>. ومع أن الإيمان بالأخريات جزء لا يتجزأ من الدين الصحيح، فإن العلم الأفروي الذي يتحدث به الناس خصوصا في أوقات المحن وعندما ييأسون بأما مطلقا من الحاضر، هو نوع من الهروب من العيش في الحاضر، أو هو بعض آخر تعبير عن حالة عدم الوفاق مع الواقع الحاضر. فيلتصمون العزاء في واقع آخر لا زعماني، وفي عالم آخر ما وراثي وغير موجود في هذا العالم. وفي هذه الحالة تنقسم عرى العلاقة الجدلية بين الحاضر والمستقبل، ليس هذا فحسب بل يلترب الحاضر ويغيب المستقبل تماما.

يتضح مما سبق أن الحاضر هو نقطة الانطلاق إما إلى الماضي أو المستقبل، بحيث يمكننا أن نردد مع القديس أغوستين في اعترافه: «أن الإنسان لا يستطيع أن يقول إن هناك أزمانا ثلاثة: الماضي والحاضر والمستقبل، ولكن ربما يكون من الجائز أن يصوب عندما يقول إن هناك ثلاثة أزمان، هي حاضر المجريات الماضية وحاضر الوقائع الحاضرة وحاضر الأحداث المقبلة. والواقع أن هذه الأشياء الثلاثة حاضرة في الذهن والتي لا أولها في أي مكان آخر، حاضر الماضي أو الذاكرة وحاضر الحاضر أو الحس وحاضر المستقبل أو التوقية»<sup>33</sup>. قد يفهم من هذه العبارة التي اختزلت كل أبعاد الزمان في بعد واحد، أنه يتعين علينا أن نعيش في

الحاضر. الذي لا نملك سواء. ولكن تواجهنا مشكلة الحاضر المتغير دوماً، والذي سرعان ما يتذبذب في الماضي. فالحظة الحاضرة هاربة، فإن المخرج من فناء اللحظة لن يتعرض هذا البحث لهذه الإشكالية الميتافيزيقية التي لم يحسمها التاريخ الطويل تفكير الفيلسوف ولا نظمه سيحسمها على الإطلاق.

ولكن لما كانت «العلاقة للتبادلية بين الآتي والمنطقي تتعاقل في الحاضر»<sup>(74)</sup>، فإننا سنعرض لزمن الحاضر بشكل أكثر واقعية طالما قدر علينا العيش فيه.

نفرض علينا كل التحليلات السابقة أن نتمسك باللمحة الحاضرة وأن نملأها بما يضفي عليها القيمة والمضي. على الرغم من تعرضها الدائم للهروب والزوال. وأمل الفناء السريع لها هو الذي يمنحها هذه الأهمية. وعلى الرغم من ذلك فإننا نجد تقاطعاً في الوعي بالزمن الحاضر بين الأفراد والشعوب أيضاً بحيث تختلف تجربة الزمن اختلافات متباينة. ووفقاً لما تناولته هذا البحث في بدايته من عدم تجانس الزمان التاريخي حتى بين لحظاته المتزامنة. وعن تعدد أصوات الزمن ليس في داخل العصر الواحد فحسب، بل أيضاً بتعدد المستويات الاجتماعية داخل المجتمع الواحد، فهل يصح لنا بعد كل هذا أن نسوي بين الأزمنة الزمنية بحيث نصدر حكماً مطلقاً بأن على البشر جميعاً أن يعيشوا في الحاضر الذي رأيناه. وفق التحليلات السابقة - أنه لم نحسم الحدود الفاصلة بينه وبين بدوي الزمان الآخرين (الماضي والمستقبل) بطبيعة الحال لا نستطيع القول بهذا ولا وضعنا كل الترويض الأساسية لهذا البحث في موقف الرّيب. لكن يمكن التأكيد على أن هناك مواقف متعددة للتعامل مع تجربة الزمن لا على مستوى الأفراد فحسب، بل على مستوى الشعوب أيضاً، بحيث يعيش الفرد (أو الأمة) زمن الحاضر بأسلوب أو بطريقة مغايرة لسلوك أفراد مجتمعه. كان يلهي الإنسان موقف العيش في اللحظة. ويكون شعاره أن الإبداع في اللحظة أكثر أهمية من الماضي والمستقبل. فالماضي قد حدث ولا حيلة له في تغييره. والمستقبل يتطلب منه التضحية بالعيش في اللحظة من أجل إنجازات لم توجد بعد، بالإضافة إلى عدم ثقته من أنه سيأتي وفق التصورات المرسومة له. وتجد نموذج هذا الموقف في عبادة نبتشة السابقة الذكر، وكذلك في بعض الأعمال الأدبية. فنجد عند جوانه «فن التركيز على اللحظة الحاضرة والإحاطة الواعية بقيمة اللحظة إذ يقول على لسان هارست:

«عندئذ لا تتطلع الروح إلى الأمام وإلى الوراء

إذ الحاضر وحده عندنا هو السعادة والهناء»<sup>(75)</sup>

ونجدها أيضاً في نداء هارست للحظة بالتزيك والوقوف في محاولة لإيقاف عجلة الزمان عند لحظة السعادة القصوى فيخاطبها قائلاً:

توقفي إذن، هاتت رائعة الجمال

إن أثر أيامي على الأرض

لا يمكن أن يغيب في التدوير

وهي استتعار سابق يمثل هذه المعادة

فإنني استمتع الآن بأسمى اللحظات<sup>(3)</sup>.

ولا يكون هذا الموقف على مستوى الأفراد (لا سيما المبدعين) فحسبه بل نجده أيضا في الحضارات التي يلقب عليها العيش في أزمنة محددة، وربما كان عصر النهضة مثالا على العيش في اللحظة، وإن كان الوعي التاريخي بهذا العصر على وجه التحديد يجعله نموذجا لكل أبعاد الزمان كما سنرى في ختام هذا البحث.

وهناك أيضا نمالاج من البشر تجعل من حاضرها نقطة انطلاق العيش في المستقبل، وذلك بتنظيم الحياة الحاضرة لتطهرا صارما قد يتضمن بعض التضحيات بلحظات الحاضر من أجل التخطيط لمشروعات المستقبل. ويبدو في هذا النموذج أنه من الأشياء العادية والطبيعية للإنسان أن يعيش من أجل المستقبل - فالإنسان بطبيعته كائن مستقبلي، ودائما ما يضع أمامه هدفا محددا يسعى وينشط للوصول إليه، فالمصري - على سبيل المثال - يعيش حاضره في حالة استعداد نفسي وأدبي لمستقبل مرحلة الشباب والشباب أيضا يخطط مستقبلا ليكون رجلا ناجحا، وهكذا في مراحل العمر المختلفة يرسم الفرد دائما صورة للمستقبل، ويخطط حياته الحاضرة وفقا لها، ومن ثم تصبح الحياة وفقا للنموذج السابق - أي العيش في اللحظة فحسب - ملاقة على التراضي والتفاهم، وفهم النظر، كما أنها تعد دليلا على أن الحضارة تعيش على التناوب الحيواني الذي لا يتجاوز الاستمتاع باللحظة الحاضرة دون أن يفكر فيما يسبقها أو يلحقها، ومعنى هذا أنه يعيش لحظة حيوانية من دون العلو فوق الوجود في الزمن الحاضر. إننا نعمل بحكم ماهيتنا البشرية إلى عدم الاستغراق في الزمن الحاضر. بل نحاول أن نتجاوز إلى ما هو باق ودائم. بل إن الأمر لا يفتد عند الفرد وحده، فهناك عصور تاريخية بأكملها وجهت حركة التاريخ ناحية المستقبل، ويمثل عصر التنوير هذا التوجه خصوصا مع انتشار فكرة التقدم، والإيمان غير المحدود بقدرة الجنس البشري على تحقيق التقدم في المستقبل.

والنموذج الثالث لتجربة الزمن الحاضر يتجلى في محاولة العلو على الزمن للوصول إلى الأبدية. ويمكن أن يتحقق هذا بطريقتين، فإما أن يتخذ شكل البقاء بالمعنى الديني والنباتاني، وإما أن يتخذ شكلا إنسانيا وتاريخيا في التسليم ببقاء الجنس البشري. وهذه الأشكال الإنسانية من الدوام هي التي تتجاوز نهار الأحداث المتغيرة، ومن هذه الوجهة لا يكون التاريخ مجرد تاريخ للأحداث الماضية، وإنما يكون تاريخا للحضارات الإنسانية والفهم الإنسانية الباقية أو التي لها صفة الدوام. والتنظيم الذي نفرضه على أنفسنا في هذا النموذج الثالث هو قبول ما تعلية علينا القيم الأخلاقية والدينية الثابتة

التي لا تتغير. والحياة في هذه الحالة تنظمها قيم أبدية أو لا زمنية، وقد قدمها أخلاقيون وفلاسفة مع تسليمهم بطابع الأحكام الشديد الذي تحمله القيم الأخلاقية، وفي هذا الموقف الذي تنبع فيه المسافة بين الإنسان والقيم الأبدية المتعالية عليه، يسود الاعتقاد بأننا لا نشعر واقعياً إلى هذا العالم الأبدى للقيم، وإنما نشترك فيه بالتطلع إليه والكفاح لأجل تحقيق قيمه الأخلاقية أو الدينية أو السياسية أو الاجتماعية. ومع ذلك تظل هناك فجوة لا يستهان بها بيننا وبينه، قد يكون فوقنا أو وراءنا، ولكننا نحاول الوصول إليه وهذا يتطلب منا نوعاً من الزهد<sup>(١٣)</sup>.

هناك أيضاً نموذج رابع لتجربة الإنسان مع الزمن الحاضر يتعارض مع النموذج السابق ويتخصي فيه المسافة أو الفجوة المبهمة له، وهو موقف يصبح فيه الإنسان مشاركاً في عالم القيم كما يصبح أساس مشاركته في هذا العالم هو مقولة الحب التي تغلب على الزمن وتشارك في العالم الأبدى وتحل محل الأخلاق الصارمة المنظمة بإحكام كما في النموذج السابق، ويعمل جويو (١٨٥١ - ١٨٨٨) هذا المفهوم الأخلاقي في كتابه «الأخلاق بلا إزام ولا جزاء» الذي يقرر فيه أن الأخلاق هي فعل مباشر للإنسان. ولا يصح أن ترتبط بما ينبغي ولا بأي نوع من الرهبة والخوف والتهديد (كما هي أخلاق الواجب الصورية عند كانط)، بل تصبح - أي الأخلاق - مفهوماً **أسعياً للتعاون والحب**. وهذا الموقف يمكن تشبيهه بالموقف الديونيسي<sup>(١٤)</sup> من التجربة الذي يتعارض مع موقف النموذج السابق الذي هو أقرب إلى الموقف الأبولي القائم على العقل والاعتزان والحكمة. وتظهر الفكرة نفسها أيضاً في كتابات أخرى، وهي فكرة أن الحب يرتفع بنا فوق الزمن ويطلق وأخيراً لا تقيدته المعايير والجزاءات والقوانين المحكمة ولا حتى الزهد في الحياة. وفكرة الحب هذه عبر عنها الحكماء الصينيين لائوتزو: «عندما يذهب الحب يأتي العدل، وعندما لا يكون هناك عدل

(١٣) من المعروف أن الأساطير اليونانية القديمة أن الإله أبولو يمثل نور والوحدة والنظام والعدو والاضمحلال، بينما يعبر الإله ديونيسوس عن القوة الإبداع والمخاطبة العاطفية بالحب والعاطفة والاندفاع إلى الحياة. والأبولوني والديونيسي مفهومان من روح بزرخس في صورته هذه إلى الفيلسوف شلنجر الذي أراد به أن يميز بين ماهية الإله أبولو التي توجه إلى الشكل والنظام في مقابل صورة الإله ديونيسوس الذي يصور عن القوة ومخاطبة العاطفة والإبداع التي تدفع إلى الشكل والنظام في مقابل صورة الخلافة عندما تغطي طبيعتها كل الحدود وتطابقها قوة أخرى غائقة لمعرف حدودها وأشكالها وتتعلم في الحياة. وكلا القولين موجود في الذات نفسها. وبذلك شلنجر أن سر الشعر الحقيقي يكمن في اتصال الفيلسوف بين القوة والاندفاع بين الأوتار والمثل، وبهذا تتميز المخاطبة الأبولونية عن المخاطبة الديونيسية. وقد استخدم هيجل ونيتشه ونيشازر هاجنر هذا المفهوم المزدوج للتمييز بين طريقتين مختلفتين. وبعد إنشاء أهم من ميز بين الأبولوني في كتابه «مولد الترابيديا» من روح القوسيفي، العام ١٨٧١، إذ جعل الروح الديونيسية كالدافعة والخلافة هي السمة الذاتية للعصر الكلاسيكي والترابيدي عند اليونان كما جعل الروح الأبولوني هي السمة الذاتية للتفكير العقلاني والجدلي الذي ساد أيلداد من سقراط وقرط، عليه تصوير الروح اليونانية ونيل قولها وتضاريفها. وقد اعترف نيتشه أن الترابيدي اليونانية وأوتار هاجنر يعكسان وحدانية تجمع بين الأبولوني والديونيسي.

## الفكر التاريخي

يظهر القانون- القانون هو إعلان بالافتقار إلى الإرادة الخيرة وبداية الفوضى Chaos. بالتخلي عن القانون، والتخلي عن العدل، ستعود الجماعة إلى الأخطاء والحب المتبادل<sup>(1)</sup>. نجد فكرة الحب أيضا من الأفكار الأساسية عند عدد كبير من فلاسفة العصر الحاضر ومن أهمهم فيلسوف القيم ماكس شيلر (1874 - 1928) الذي أكد بأخلاقه المبدية - في مقابل الأخلاق الصورية عند كانت - الجانب الاتصالي والوجداني في الإنسان، وقد كان المنهج الفينومينولوجي تأثير بالغ في تحليلاته للأنفعالات النفسية مفضلا منطلق القلب الذي دعا إليه بانكاال.

يبدو الحياة في الزمن الحاضر في كل العلاج السابقة غير محفلة لربنا كما ولا مبررة عن وعينا الصحيح بالزمن، فإذا كنا لا نستطيع إيقاف اللحظة فما فائدة العيش فيها؟ وما فائدة العيش في المستقبل إذا كان يأتي أحيانا مخالفا للتصورات المحددة له سلفا؟ وما فائدة العيش من أجل قيم أخلاقية جامدة وصارمة إذا كانت تطيح بكل المتع بعيدا عنا وتبعثنا معلقين بقيم نكتفي بالتطلع إليها دون العيش الحقيقي فيها؟ ثم ما فائدة الاعتقاد بوهم أننا مشاركون في عالم القيم الأبدية من خلال الحب؟ ألا يمكن أن يكون هذا الحب مجرد وهم من اختراعنا؟ كيف إذن نحيا زمن الحاضر إذا كنا لا نشعري إلى أي عالم آخر، بل نحن قوة دافعة في هذا العالم الذي وجدناه فيه؟ هل يكون الحل هو الموقف الذي قدمه برجمون وغيره بمفهومة عن الديمومة بمعنى المطلق الدائم للزمن في مجرى الحياة الباقية، أي زمن التجزئة الخفية وهو الزمان النفسي والكياني المدرك بالحسنة؟ وهل الديمومة - التي هي في مفهوم برجمون تقدم مستمر للماضي وتغلا له في المستقبل - أي أنها امتداد الماضي في الحاضر واختراق هذا الأخير في المستقبل - هي اتصال وتواصل بين أبعاد الزمن ويتعلق فيها الجديد دوما، كما يؤكد برجمون -كلما تعمقنا في فحص طبيعة الزمن فهما أن الديمومة تدل على الاختراع وخلق الصور، والإعداد المستمر للتجديد على وجه الإطلاق<sup>(2)</sup> ألكون الديمومة بهذا هي الحل السحري لمشكلة الزمن الحاضر، وتكون موقفا من الزمان يختلف تمام الاختلاف عن المواقف السابقة؟

يبدو أننا ما زلنا بعيدين عن الحل الأمثل لتجربة الزمن في الحاضر، فلا هو العيش في اللحظة وحدها، ولا هو العيش في المستقبل فحسب، ولا في الأخلاق المنظمة، ولا في الأمل المشترك في مملكة سماوية، ولا في الديمومة الخالصة التي تنحصر في النهاية في الزمان النفسي. مع الفيلسوف بأننا كأنواع بشرية متفرقة يمكن أن نعيش في حاضرتنا بكل هذه التحولات السابقة بدرجات متفاوتة، تماما كما تعيش الشعوب أيضا حاضرتها - كأنواع ثقافية متنوعة - أزمانا مختلفة، ولكننا ونحن نسمي للوصول إلى التجربة الصحيحة للعيش في الزمن الحاضر ينبغي علينا ألا نغفل الجوانب النفسية للتوجه الزمني، فمن الناحية النفسية يمكن

النظر إلى الزمان بمستويات مختلفة، لأن مشكلة الزمان التاريخي ليست هي الوعي بالزمان فحسب، فالنوعية أو التكوين النفسي للشخصية يحدد التوجه ناحية أحد أبعاد الزمن وهي الماضي أو الحاضر أو المستقبل التي غالباً ما يحكمها التغيرات التي تطرأ على الشخصية، «الشخص المعاصر» - على سبيل المثال - يتوجه غالباً ناحية الماضي في كل أفعاله ويعيش فيه، وبطبيعة الحال لا تشير هنا إلى التوجه للماضي الناتج عن اهتمام الشخص بالتاريخ، فهذا شيء مختلف تماماً، بل وضروري لتحديد وضع الفرد بين الماضي والمستقبل، كما أن الانسراف إلى الاهتمام بالحاضر فحسب غالباً ما يعوق تطور الشخصية، ويؤدي إلى تغيرات سلبية نتيجة عدم استخدامها - أي الشخصية - لكل إمكانياتها مما يعرضها للتدمير وهذا للمبدأ القائل إن العضو غير المستخدم يذبل ويذوي. ومع ذلك فإن التوجه للحاضر ليس دائماً ميلاً أو مزاجاً شخصياً، ولكنه في أحيان أخرى يكون توجه مجتمع بأكمله، كما نجد في المجتمعات الصناعية الكبيرة التي تمارس ضغوطاً قوية على شعوبها - من خلال نظام التعليم أو وسائل الإعلام - لتنفيذ سياساتها الرأسمالية، وإثارة شهوة التزعة الاستهلاكية في حاضر مجتمعاتها أو في هنا والأُن. وهكذا تظهر التغيرات الإيجابية للشخصية فقط عند الاتجاه نحو المستقبل<sup>17</sup>. هنا قد يلوح الحل الأمثل للتوجه الصحيح نحو الزمن الحاضر، وبمعنى أكثر دقة عندما يعيش الشخص بشكل مؤثّر في الماضي أو الحاضر في الوقت الذي يهيمن عليه الاتجاه ناحية المستقبل.

إذا ما عدنا أراجاضاً إلى بداية هذا البحث كشأنه أصحّاب التيهار الأول (في ضوء ما توصلنا إليه من حل لإشكالية التعامل مع الزمن الحاضر) وتقنين دعوتهم للعودة إلى الجذور، فهل تصدق دعواهم التي تجتر الماضي وتوهم سعادة العيش فيه والاكتفاء به، وتصور خطأ أن هذا وحده هو الزمان الحقيقي وهل تصدق دعوى التيهار الثاني الذي يتطلع للمستقبل مطالباً بقطع كل الجسور مع الماضي؟ من كل ما سبق يتضح زيف الدعوتين واقتضاهما مع الوعي التاريخي بزمن الحاضر، فلا يمكن بطبيعة الحال الانكشاف إلى الماضي واعتباره حاضراً أودياً، فحسب في واقع لا زمني، كما يستحيل بالقدر نفسه أن لقطع كل الجسور مع الماضي لأنه - أي الماضي - حي ولا يزال حياً بينما على نحو ما، حتى وإن لم نلاحظه عين الراسد لحركة الواقع.

نعود إلى حيث انتهينا من كلامنا عن جدل الحاضر والمستقبل الذي خلصنا منه إلى أننا لا نملك سوى الواقع المعيش، فإذا كان «الواقع المعيش ... أو الحياة الحاضرة مبدعة فهي تفتح على المستقبل، ومن خلال هذا الانفتاح على المستقبل نتحول إلى الماضي للحصول منه على التجارب الضرورية للحاضر، وفي هذه الحالة يدخل الماضي حياتنا بشكل مباشر، وبطريقة أدائية كتنجسية ضرورية لحياتنا الحاضرة الخلاقة»<sup>18</sup>. هنا تكون العودة إلى



الماضي ضرورة ملحة للاستعداد للمستقبل. ولكن هذه العودة إلى الخلف أو إلى الماضي هي فقط لشعذ الطوي. كما ينقش فوق خندق، فلا بد له أن يتحرك للخلف قليلا كي يحفر طوام ويستجمع سرعته<sup>(32)</sup>. وبهذا المعنى وحده يمكننا أن نقول في النهاية إننا نفي الحاضر تمام الوهي عندما يتخذ فيه الماضي والمستقبل بالصورة التي أوجدهاها. وعصر النهضة الأوروبية هو الفترة التاريخية التي وقع عليها اختيارنا لتكون نموذجا للوحي التاريخي بالزمان الحاضر، فهي العصر الذي تبلورت فيه النظرة الصحيحة الواعية للزمان. والتي انطلقت من الحاضر وبدأت بداية جديدة كل الجدة مع عدم إغفال بعدي الماضي والمستقبل.

### النهضة الأوروبية نموذجا للوحي التاريخي

ما معنا قد اتخذنا من عصر النهضة الأوروبية نموذجا للوحي التاريخي. فلا بد أولا من التذكير بالمعنى الاشتقاقي للكلمة في أصلها الأجنبي وهي ترجمتها العربية. لنؤكد من خلاله موقف

الوحي في تلك الحقبة الزمنية من **الماضي والمستقبل** معا. فالكلمة الأصلية Renaissance تعني حرفيا إحياء الجسد أو الميلاد الثاني. وفي اصطلاح على ترجمتها في العربية بالنهضة التي تعني البعث أو النهوض من جديد بعد ركود طويل. وهي حركة ثقافية بدأت في إيطاليا منذ القرن الرابع عشر واستمدت إلى بقية الدول الأوروبية. وسادتها حركة إحياء واسعة وبعث للتراث اليوناني والروماني القديم. ولكنه لم يكن بهذا المعنى، ماضي أو إحياء لعصر قديم، بل كان في جوهره ولادة جديدة لثقافة قديم، بمعنى آخر كانت عودة نقدية فاحصة للماضي ومؤسسة للمستقبل. فقد نظر الأوروبيون إلى تراثهم. في عصر نهضتهم. نظرة ناقصة، لا تخلو من الاعتراف بالاختلاف الجذري بينه وبين حاضره الجدد. وكانت بذلك عاملا حاسما في القضاء السريع على تخلفهم الفكري<sup>(33)</sup>. لقد تم توظيف رؤية الماضي بشكل نقدي وواع من أجل الحاضر، بأن وضع الأوروبيون تراثهم الماضي في سياقه التاريخي. وكانوا على وعي بأنه ماضي. وأدركوا بحس تاريخي صادق تلك الفجوة الزمنية التي تفصل بين الماضي والحاضر، ومع اعترافهم بالقيمة الحقيقية لتراثهم الثقافي وتقديرهم في إطار عصره إلا أن هذا لم يمنعهم من الوهي بالحاضر الذي يعيشون فيه وإدراك مستبراته فتملكهم رغبة جامحة في البدء من جديد.

تميز عصر النهضة بنظرة جديدة للإنسان والكون. فقد كان في مفهومه العام «عصر إنسانية، تتميز روح جديدة تفيض بالحياة وشعور جديد ومهيب بالفرد. وواقعية جديدة في تصور الطبيعة»<sup>(34)</sup>. إنه أيضا عصر الاكتشافات الكبرى. وعصر الإصلاح الديني، ونمو

الدول القومية، وبداية انطلاق الاقتصاد الرأسمالي والتجاري مصنوعيا بنهضة قوية شملت كل ميادين الفنون والآداب. كما كانت النهضة فترة توهج فكري شمل الروح والعقيدة والفلسفة والسياسة والاجتماع، بحيث يمكن أن نقول إنها - أي النهضة - وضعت أوروبا على عتبة العصر الحديث.

وصف الفؤاد الفرنسي الشهير ميشليه النهضة بعبارة شهيرة قال فيها «إنها اكتشاف للعالم والإنسان» أي أنها العصر الذي فتح «كتاب الطبيعة» و «كتاب التاريخ» معا. فقد انفتحت الطبيعة أمام الإنسان ليعمن النظر فيها، وساد العصر «الشعور بالانفتاح واللامحدودية الذي يستولي على البشر»<sup>(١)</sup>.

أي الشعور بلا محدودية الأرض الذي تجلى في اكتشافات الجغرافية ورحلات كولومبس وماجellan، ورحلات الدوران الأولى حول الكرة الأرضية. وأنها الشعور بلا محدودية السماء واكتشاف أن الأرض ليست هي مركز الكون، وأن هناك العديد من الأكوان الأخرى، الأمر الذي أدى إلى التحلي من وجهة نظر مركزية الأرض لصالح مركزية الشمس. لقد كان الشعور باللامحدودية هو التعبير الحقيقي عن أهم الظواهر المميزة لعصر النهضة، وهي روح التجارة والمطافرة والمغامرة إلى وراء كل الحدود، حدود الأرض والسماء والعقل على السواء. الأمر الذي شجع العقل الأوروبي على طرح أسئلة كانت محرمة عليه، وأن يطوف في بلاد وشعوب غريبة ويحرق ميثاقا لم يجمعه أحد من قبل، ويبدأ أراضي وميادين جديدة لعقلية الرائد والفاتح والمغامر الذي يستمتع بمشعة الكشف ولذة المغامرة.

وكما انفتح «كتاب الطبيعة»، انفتح أيضا «كتاب التاريخ»، واستعاد الإنسان «كرامته الإغريقية»، ولم يعد العالم متمركزا حول الشمس فقط بل حول الإنسان أيضا. فالنهضة التي كانت هي المقام الأول من أجل الإنسان لم يصنعها سوى الإنسان نفسه، فكان «الإنسان الصانع» الذي أبدع فنونا عديدة، ووسعت المخيلة دورها في مسار التاريخ فانطلق الفنان باعتباره شخصية فردية خلاقة منحبرا من روابط التقاليد إلى حد كبير. وكان اكتشاف التنظير الذي فتح الفن على عالم لا نهائي، لقد كانت الإنسانية الواعية بذاتها هي مفتاح عصر النهضة، فتم تفسير كل شيء بمصطلحات إنسانية معبرة عن الإنسان الذي يعيش على هذه الأرض. الإنسان الذي أكد فرديته، وامتلك ذاته، واتسعت معرفته وتطورت ملكاته النقدية الواعية، وكشفت النهضة عن ميلاد جديد لإنسان جديد ومجتمع يحمل فيهما الجديد، كما كانت عصر رفع لواء الفاعلية كشعار لإنسان حقق ذاته من خلال العمل. فكان الإنسان وإبداعاته الخلاقة هما الشحنة الهائلة التي دفعت النهضة إلى الأمام كمحرك تاريخية في اتجاه المستقبل.

## الفكر التاريخي

لقد كانت القطعية الأساسية في عصر النهضة هي خلق رابطة جديدة بين الإنسان والطبيعة، رابطة يتم فيها النظر إلى التكون نظرة جديدة غير سكونية، فكانت الطبيعة الفاعلة عند جورداو برونو، أي الطبيعة المبدعة التي تشكل العالم والتي بفضلها يشكل العالم ذاته بذاته، فكل من الإنسان والطبيعة يسيران جنباً إلى جنب، وكلاهما لم يكتمل بعد، بل ما زالت أمامهما إمكانية عيانية المعقد تحالف جديد، وكلاهما في صيرورة متجددة على حد تعبير باراسيلزوس<sup>(1)</sup>، إن العالم يسطط في العدم إذا لم يخلق ذاتية، في كل لحظة، وأن الإنسان المخلع يطال طلاق وكذاك مبدع مكلف بالإنضاج إيمان أفضل وعالم أفضل، فالطبيعة لا تنتج شيئاً كاملاً منذ البداية، ولكن على الإنسان أن ينجس ويضم كل شيء<sup>(2)</sup>، ومع هوبز يتحول العمل والإنتاج - اللذان كان المجتمع الأرستقراطي قد ألقطهما فهماً - إلى أداة لتقييم العالم، فكانت النهضة هي اللحظة التاريخية التي توقفت فيها الرؤية الأفلاطونية التي تهتم بتأمل الأفكار أو الملل وازدورت العمل وترفعت عنه.

إذا كنا قد اتخذنا من عصر النهضة - على وجه التحديد - نموذجاً للوعي التاريخي، فإن هذا يعني أن العصر الذي سبقه - أي العصر الوسيط - لم يكن كذلك، فهل يعني هذا أن العصر الذي نعتبه يمثل حالة انقطاع عن العصر السابق؟ وهل يحق لنا أن نقول إنه عصر بداية جديدة كل البنية والتطورة الممتدة بها قديماً؟ وإذا كان هذا صحيحاً، فهل يمكن لنا أن نحدد عصر النهضة تحريفاً زمنياً يقينا يبدأ من تاريخ هذه القطيعة؟ حقيقة الأمر أن الحدود الفاصلة بين الفيلسوفين تاريخيين - كما بيننا لطف - غير ممكنة من الناحية العملية، بالإضافة إلى أنها شديدة الصعوبة في عصر النهضة، لأن عصر النهضة كما يرى جورج سارتون - قد مر بفترتين إحيائيتين: بدأت أولى هاتين الفترتين في النصف الثاني من القرن الحادي عشر، وبلغت أوجها في القرن الثالث عشر بحافظ من المعارف الإغريقية العربية التي تلقاها غرب أوروبا (عن طريق العرب)، وأما الفترة الثانية التي شهدت تقدم المنهج التجريبي فلم تبدأ قبل القرن السابع عشر، وكانت أولى هاتين الفترتين الإحيائيتين في جوهرها إقراراً لمسلمات يعمين الحياة الثقافية الأساسي، أي كتابات الإغريق كما نقلها وصنحها الباحثون من أبناء الضوا... أما فترة الإحياء الثانية فكانت في الواقع بداية جديدة... باعتبارها بداية للعلم الحديث<sup>(3)</sup>.

يتضح من النص السابق استمرارية والتصال تراث الماضي بعناصر النهضة، مما يوحي بتلي فكرة القطيعة المعرفية بين زمن النهضة والأزمان السابقة عليها، ولكن حقيقة الأمر

(1) (تم فهرست جوبانيس باراسيلزوس (1493 - 1540) عالم وطبيب سويسري وفيلسوف، ولد في سويسرا، وعاش حياة مثقلة بعد ممثلاً حقيقة لروح عصر النهضة، كان لقطعيته تأثير كبير على ملاحم فخرست جوتة، ينطلق مدافع باراسيلزوس الفلسفي من فكرة أساسية قائمة على التوافق بين العالم الداخلي والعالم الخارجي، بمعنى أنها لا تظهر العالم الداخلي للإنسان إلا من خلال العالم الخارجي، ولكن أيضاً من دون العالم الداخلي (الإنسان) لا يمكن لنا الوصول إلى العالم الخارجي، إنسانية جدلية متبادلة بين العالمين والتأثير المتبادل.

أنه حدث في هذا العصر «بلا ريب انقطاع، ولكنه في الوقت نفسه اتصال وتواصل، انقطاع بالنسبة لما قبله، ولكنه انقطاع لا يتعدد بنسبة ولا بعدد ولا حتى بنصف قرن، كما أنه انقطاع لا يلقي ما قبله، وهو بالنسبة إلى ما بعده شيء بارز ومذهل»<sup>(17)</sup>. بهذا المعنى لم تكن النهضة الأوروبية مجرد تطور نوعي وكفى للتراث والتاريخ الثقافي، ولا كانت مجرد ميلاد جديد لتراث قديم فحسب، بل هي ولادة شيء لم يحدث أن تصوره إنسان في زمن من أزمنة الماضي، فكانت بحق انطلاقة وبعثاً أو ميلاداً جديداً كل الجدة وكفاية حركة تاريخية كبرى. فإن لعصر النهضة منابع أصيلة عميقة، فالمسألة والدين والتجارة والصناعة والشغل، بتحليل معرفة علمية جديدة، وروح المخاطرة... قد أسهمت جميعاً في حفز الحركة<sup>(18)</sup>.

لقد كانت النهضة لحظة امتلاك الوعي وتحديد لذاته، لحظة إدراك الواقع العملي واكتشاف الإمكانيات الثورية الكامنة فيه، والتصميم الإرادي على نقلها من حالة الإمكان إلى حالة التحقق، أي اللحظة القادرة على استشراف المستقبل. ومع أنه «لم يكن في عصر النهضة نهضة علمية كبرى، فقد كان مرحلة لازمة للتطور، إنه بمثابة إحدى المعارك التي ينبغي للبشر خوض غمارها لكي يصلوا إلى مستوى أرفع»<sup>(19)</sup> ومع ذلك فقد كشفت النهضة العلمية عن بداياتها في هذا العصر **مشكلة في بعض الكتابات التي تميزت بشدة وعيها بالواقع التاريخي لها قدرها مثل «الطليط الحورية» لفرنسيس بيكون، و «مدينة الشمس» لتوماس كامبلانزلا»** وهما المؤلفان اللذان كشفوا عن إمكانيات هائلة للتطور التقني بفضل قراءة مؤلفيهما لواقع عصرهما ودراسة بالعلم، فاستطاعا أن يستخرجاً إمكانياته الكامنة التي أمكن تحقيقها في المستقبل، وقدما صوراً لاختراعات علمية عديدة اعتمد بها وحققتها القرون التالية لهما، كما حقق التقدم العلمي والثورة الصناعية بعد ذلك الكثير من هذه الصور، ولا نخلو كل إبداعات النهضة من إلقاء هذا الضوء على إمكانيات الواقع الكامنة ولا من استشراف الجديد القادم في المستقبل.

كان عصر النهضة - إذن - لحظة (إذا جاز لنا استخدام هذه اللفظة) تنوسيط بين الماضي بكل ما فيه من تراث ثقافي يحمل فيها يمكن أن ترفع مسيرة التاريخ إلى الأمام، وبين المستقبل بكل ما يحمله من إمكانيات لم تتحقق بعد، وهي لحظة يمكن أن توصف بالغموض والنقص وعدم الاكتمال، وعلى الرغم من كل ذلك فهي اللحظة التي وضعت العقل الأوروبي على طريق المستقبل، كما كانت بمعنى آخر لحظة خروج من الكهف الوسيط إلى الوعي بحرية السؤال والبحث بغير حدود - إنها الميلاد الذي شمل كل ميادين الفكر والروح والعلم والكشف والمعرفة، وتأسس معه «حاضر» حمل في أحشائه المستقبل الذي لا يزال مستمرا ومتجددا إلى اليوم، بحيث نستطيع أن نقول إن حاضر أوروبا الآن

والتقدم الذي تعيش فيه هو الأبن الشرعي للأمن التي وضعها عصر النهضة. لقد كان - أي حاضر أوروبا الآن - هو المستقبل الذي حطته النهضة في أحضانها. ولقد امتزج التراث الثقافي والعلمي للزمن الماضي بالذات المكونة والفعالة والبذرة في هذه النهضة، أي الإنسان. مما أدى إلى انطلاق النهضة في مجالات عديدة شكلت في مجموعها الكل الحضاري للبشرية الغربية الواعية الفعالة. ففي مجال الفلسفة كان جوردانو برونو وكامبائلا وباراسيلزوس وباكوب بوهمه وفرانسيس بيكون. وفي مجال العلوم الطبيعية كان جاليليو وكبلر ونيوتن. وفي فلسفة الحق والقانون والدولة والتاريخ كان التومسيوس وماكيافلي وبودان وجروسبيوس وتوماس هوبز وهايكو. وكل هذه الإبداعات الحضارية على تنوعها واختلاف مستوياتها والوجهة من أجل الإنسان لم يخلقها سوى الإنسان نفسه. الإنسان المزود بالتوحي التاريخي بالمستقبل، وبالإرادة القادرة على تحقيق أحلامه المستقبلية في الواقع المتغير والتحول باستمرار. وبهذا يمكن القول إن أعظم ما أبدعته النهضة الأوروبية أو أنتجته هو هذا الإنسان الجديد نفسه. وإن أعظم ما في هذا الإنسان هو وعية الجديد أو بالأحرى وعية التاريخي والحيادي بماضيه وحاضره ومستقبله.



- 1- كويت، ج. دينا، الزمان والمصادقة، ترجمة فؤاد كامل، مجلة ميوزيوم، مركز مطبوعات اليونسكو، عدد 31، 1991، ص 91.
- 2- نظريات أبو الصعود: الأمل واليوتوبية في فلسفة إرنست بلوخ، الإسكندرية: منشأة المعارف، 1999، ص 78 - 79.
- 3- Cackowski, Zdzisław: The Peculiarities of Human Time, Dialogue and Humanism, The Universalist Journal, Warsaw University, Center of Universalism, Vol. IV, No. 10/1994, P. 24.
- 4- جوف، لي، ذلك، في المصور الوسطى، زمن الكنيسة وزمن التأخر، ترجمة د. هادي وصفي، مجلة الفنون، الجامعة اللبنانية الأمريكية، العدد التاسع، 1999، ص 227.
- 5- Edwards, Paul (Ed.): Encyclopedia of Philosophy, New York, Macmillan, V, 8, 1972, article Time, p. 127.
- 6- Cackowski, Zdzisław: Ibid p.28.
- 7- فؤاد زكريا، الصعود الإسلامية في ميزان العقل، القاهرة: دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، ط 1، 1984، ص 79.
- 8- زكي نجيب محمود، ثلاثتنا في مراجعة العصر، القاهرة: دار الشروق، ط 1، 1987، ص 140.
- 9- بورشر، روي، فكرة الزمان عبر التاريخ، ترجمة فؤاد كامل، الكويت، عالم المعرفة، عدد 169، 1997، ص 27.
- 10- Cackowski, Zdzisław: The Time - Space of Human Life, In Dialogue and Humanism, P. 26.
- 11- Ibid, P. 71.
- 12- بورشر، روي، فكرة الزمان عبر التاريخ، الترجمة العربية، ص 77.
- 13- Cackowski, Zdzisław: The Peculiarities of Human Time, P. 29.
- 14- Czarniecki, J.Zdzisław: On the Idealization of the Historical Past, In Dialogue and Humanism, P.77.
- 15- Cackowski, Zdzisław: The Time - Space of Human Life, P. 69.
- 16- Czarniecki, J.Zdzisław: Ibid, P. 77 - 78.
- 17- Ibid, P.78.
- 18- بورشر، روي، فكرة الزمان عبر التاريخ، الترجمة العربية، ص 91.
- 19- فؤاد زكريا، الصعود الإسلامية في ميزان العقل، ص 79.
- 20- Edwards, Paul (Ed.): Encyclopedia of Philosophy, V, 8, article Time, P. 126.
- 21- ورد نفس التسمية في:
- 22- Szuchalski, Bogdan: The Manifold Attitude to Time and Eternity in a single Culture, In Dialogue and Humanism, P.9.
- 23- Cackowski, Zdzisław: The Peculiarities, of Human Time, P. 30-31.
- 24- ورد نفس اللفظ في:
- 25- الآن جزء، الجمعية الزمان، ترجمة محمد عبد عزيب، مجلة ميوزيوم، مركز مطبوعات اليونسكو، عدد 97، 1983، ص 119.

- 34- عبد الغفار متكاري: اللحظة الثالثة والعاشرة السرمدي، في شعر وفكر - القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1994، ص 204.
- 35- بيير هارنو، في الحاضر وحده، ترجمة: موسى بدوي، مجلة ديوجين مركز مطبوعات اليونسكو، العدد 77، (إعداد) من 30.
- 36- بول، فلوست، ترجمة وتقديم د. عبد الرحمن بدوي، الكويت: وزارة الإعلام، سلسلة المسرح العالمي، 1989، ج2 (النص المسرحي الثاني) من 248.
- 37- Sachodolski, Bogdan, Ibid, P. 12 - 13.
- 38- ورد نص الأثر في المرجع السابق، ص 17.
- 39- بوجسورن، هنري: التطور الخلاق، ترجمة د. محمود فاضل، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1981، ص 20.
- 40- Obachowski, Kazimierz: The Psychological Aspects of Temporal Orientation, In Dialogue and Humanism, P.33.
- 41- Czekanski, Zdzislaw: The Time - Space of Human Life, P. 70.
- 42- Ibid, P. 75.
- 43- فؤاد زكريا، المصنوع الإسلامية في ميزان العقل، ص 19.
- 44- راوي، جورج: الفن في عصر النهضة، في: حضارة عصر النهضة، ترجمة د. عبد الرحمن زكي، مؤسسة فرانكلين الثقافية والفكر - القاهرة: مطبعة الكوبر، 1994، ص 34.
- 45- بلوخ، إرنست، فلسفة عصر النهضة، ترجمة وتقديم: إدراج إلياس مرقس، بيروت: دار الحقيقة، ط 1، 1980، ص 10.
- 46- بلوخ، بلوخ، إرنست، فلسفة عصر النهضة، الترجمة العربية، ص 39، 47.
- 47- سارتر، جورج: العلم في عصر النهضة، في: حضارة عصر النهضة، الترجمة العربية، ص 107.
- 48- بلوخ، إرنست، فلسفة عصر النهضة، الترجمة العربية، من مقدمة الترجمة، ص 7.
- 49- لومسون، جيمس وستفال: الرائدة والكشف في خلال عصر النهضة، في: حضارة عصر النهضة، الترجمة العربية، ص 6.
- 50- سارتر، جورج: العلم في عصر النهضة، مرجع سابق، ص 174.

# أفواء علماء الكتابة التاريخية اليابانية عن العرب

د. مسعود ضاهر\*

## تعريف بالباحث والموضوع

لتشهير، بدايةً، إلى أن الدراسات التاريخية اليابانية العلمية عن العالم العربي، في جميع أقطارها، هي دراسات حديثة العهد ولا ترقى إلى أبعد من نهاية الحرب العالمية الثانية. والسبب في ذلك أن اليابان كانت تعيش شبه عزلة عن العالم الخارجي حتى أواسط القرن التاسع عشر، ولم تبدأ بالانفتاح بشكل واسع على أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية وباقي مناطق العالم إلا بعد إصلاحات الإمبراطور الميناموتو Meiji منذ عام ١٨٦٨.

ونظراً للاتصالات المباشرة التي فرضتها الدول الكبرى على اليابان وردود الفعل اليابانية عليها طوال النصف الثاني من القرن التاسع عشر لتلافي المسقوط تحت الاحتلال الأجنبي على غرار ما حل بالصين والهند وجميع دول جنوب وشرق آسيا في تلك المرحلة فإن اهتمام اليابان بالسلطنة العثمانية ولاياتها، العربية منها والأوروبية على حد سواء، بقي في الحدود الدنيا ولم يسجل سوى إرسال بعض البعثات لفترات محدودة إلى الأستانة والقاهرة بهدف التعرف إلى أليات عمل المحاكم المختلفة ومدى صلاحيتها لأوضاع اليابان. وبعد دراسة معمقة لها تمتعت الإدارة اليابانية من قبلها بذلك النموذج الذي اعتنقه الأتراك والعرب بضرورة ضرورة لا بد من دفعها لتلافي الاحتلال الأوروبي، بينما اعتبره اليابانيون انتقاصاً للسيادة الوطنية والقومية. ويقود

(\*) كاتب ومؤرخ ياباني.



إلى التغريب الفكري حثماً إلى الاحتلال وفقدان السيادة الوطنية كما حل بمصر وغيرها من الولايات العربية.

لقد توسعت في مناقشة مفاهيم التحديث ونتائج لدى كل من اليابانيين والعرب والأثرياء في القرن التاسع عشر في كتابي: « النهضة العربية والنهضة اليابانية: تشابه المقدمات واختلاف النتائج » الذي صدر في ديسمبر عام 1999<sup>1</sup>. لذلك لا أرى فائدة تذكر في استعادة النقولات أو الاستنتاجات التي توصلت إليها في جميع فصوله. كما أنني عاكف الآن على إعداد دراسة مطولة حول: « عناصر الاستمرارية والتغيير في النهضة اليابانية في القرن العشرين » لاستكمال البحث الشمولي حول تجربة التحديث اليابانية التي شكلت أول نموذج ناجح للتحديث في العالم كله خارج مركزية التحديث الغربية<sup>2</sup>. وبالتالي، على العرب دراستها بعقل واستخلاص الدروس والعبير المفيدة منها لبناء نهضة عربية جديدة طال انتظارها<sup>3</sup>.

لا تزال تجربة التحديث اليابانية منذ أواسط القرن التاسع عشر حتى الآن تحظى بعشرات الدراسات العلمية التي تنشر سنوياً باللغة الإنجليزية وغيرها من اللغات العلمية، في حين أن الإسهام الثقافي العربي في التعرف بها مازال ضئيلاً للغاية<sup>4</sup>. كما أن العلاقات الثقافية بين العرب واليابان بقيت أدنى بما لا يقاس عما كان قائماً بينهما فعلاً من علاقات تجارية كبيرة، وبشكل خاص في أواسط القرن العشرين.

لاريخياً، حتى حرب أكتوبر 1973 وما رافقها من استخدام النفط كسلاح في الصراع العربي - الصهيوني من جهة، وما خلفه انعطاف الفكري من الزمات حادة على الاقتصاد الياباني من جهة أخرى، لم تكن المؤسسات اليابانية الرسمية منها والخاصة على حد سواء، مهتمة بتعميل أبحاث علمية عن العالم العربي، ولم تكن تشجع الباحثين اليابانيين على زيارة مراكز الأرشيف المحلية العربية، أو إصدار دراسات معمقة عن قضايا العرب الكبرى، لكن سلاح النفط أجبر اليابانيين على تغيير سياستهم الثقافية بشكل واضح تجاه العالم العربي، والتصرف المؤرخون اليابانيون إلى دراسة العالم العربي بشكل مبرمج وفق مشاريع بحثية طويلة الأمد، وتلقى مساعدات سخية من المؤسسات والشركات اليابانية<sup>5</sup>.

## أدواء علي تغلّك الوعي التاريخي لدى اليابانيين عن العالم العربي

ليس من شك في أن المنهج العلمي القاصر على تحليل تشكل الوعي التاريخي الياباني عن العالم العربي هو المنهج الديناميكي الذي يرسم مسيرة التطور التدريجي للدراسات التاريخية اليابانية حول الوطن

العربي عبر رؤية علمية موضوعية للتاريخ العربي تستند إلى وثائقه الأصلية، المحلية منها والأجنبية. فقد كانت الدراسات الاستثنائية التي تنظر إلى العرب بعين غريبة، وبلاشك فقط،

إلى وثائق الأرشيف الغربية المروية ومقولات المؤرخين الغربيين دون الاهتمام بالوثائق العربية ووجهات نظر المؤرخين العرب. تقتضي بالضرورة إلى دراسات مشوقة عن التاريخ العربي في مختلف مراحله، ولا تقدم أي جديد في هذا المجال. وقد أدرك جيل الرواد من المؤرخين اليابانيين الأوائل أنهم تربوا في جامعات ومعاهد غربية، وتأثروا بالمقولات الاستشراقية المشوهة التي كانت سائدة إبان مرحلة تاريخية كانت فيها غالبية الدول العربية لا تزال تزج تحت الاستعمار الأوروبي المباشر، أو باسماء مختلفة كالتركية، والحمية، والانتداب وغيرها.

من الصعب إبراز جميع العوامل الموضوعية التي ساهمت في بلورة أهم الاتجاهات التاريخية اليابانية عن العالم العربي في القرن العشرين. سأحاول في حدود هذه الدراسة، تقديم لمحة سريعة عن ولادة وتطور الاتجاهات الأساسية في الاستعراب اليابانية منذ نهاية القرن الماضي، وهي مدرسة علمية مهمة لكنها لا تزال معجولة بشكل شبه تام من جانب المؤرخين العرب. فبالإضافة إلى إرغاسات عامة يمكن وصفها بالبدايات، تلبورت الاتجاهات الأساسية للاستعراب الياباني عن العالم العربي، وبشكل خاص الدراسات التاريخية منها، من خلال مرحلتين بارزتين:

• مرحلة جيل الرواد الكبار من المؤرخين اليابانيين التمتين بشمولية تاريخ العرب والإسلام.

• مرحلة التخصص العمق والاهتمام التفصيلي بالتاريخ العربي في مختلف حقبة.

لكن تقديم صورة معمقة عن كل من هاتين المرحلتين وكيفية تشكلهما، وأبرز النقط الثقافية التي ظهرت فيهما، وتبسيط الصعق على المنهجية العلمية في كتابات بعض المؤرخين اليابانيين عن قضايا التاريخ العربي يحتاج إلى كتاب كامل، وسأكتفي هنا بتقديم لمحة شمولية عن البدايات وصولاً إلى تحليل شمولي لمنهجية التاريخ الياباني تجاه العالم العربي في كلا المرحلتين. وصولاً إلى بعض الملاحظات والاستنتاجات العامة.

بدأ تشكل الوعي الياباني عن تاريخ العرب والسلمين عن طريق اقتباس بعض المقولات الاستشراقية الغربية منذ أواخر القرن التاسع عشر وحتى الحرب العالمية الثانية. وظهرت الإرغاسات الأولى في عصر الإمبراطور مايجي وتحول اليابان إلى دولة إمبريالية عظمى ذات حضور فعال في صياغة التاريخ الكوني حتى الحرب العالمية الثانية. لكن توجهات الإمبريالية اليابانية، وبالتالي دائرة نشاطها، بقيت محصورة في منطقة جنوب وشرق آسيا، وذلك يؤكد بما لا يقبل الشك أن الدراسات اليابانية عن العرب ولدت متأخرة جداً عن الدراسات الأوروبية حول العرب والتي ساهمت إلى حد بعيد، في التأثير على النقط الثقافية في العالم كله في النظر إلى التاريخ العربي. فمثل حملة نابليون بونابرت على مصر وبلاء الشام في السنوات الثلاث الأخيرة من القرن الثامن عشر تحولت السلطنة العثمانية ومعها جميع الولايات العربية في المغرب والشرق العربيين إلى منطقة تابعة للمركزية

## الفكر التاريخي

الأوروبية ومن ثم الأمريكية. ولم تستطع حتى الآن تلك ارتباطها التبعي بالمركزية الغربية. بالمقابل، بعد أن فتحت اليابان أبوابها بالقوة أمام الثقافات الخارجية الوافدة، تأثرت النخب الثقافية اليابانية، ومنهم المؤرخون بالمقولات الاستشراقية الغربية عن العرب. وكانت المدارس الاستشراقية - في الغالب - تقدم صورة سلبية للقارة عن العرب والمسلمين، ولتتهمهم بالجمود أو التحجر الفكري، والتخلف الاقتصادي والسياسي والاجتماعي، وروح الانكسالية والإيمان بالجهيرة والقدرة وغيرها.

ونشر كثير من المستشرقين الغربيين مقولات خادعة حول «العرب المادي» و«الشرق الروحاني»، وتوصلوا إلى استنتاجات مشوهة تقول إن العلم للعرب والتصوف أو الروحانيات للشرق، وإن «الشرق شرق والغرب غرب، وإن يلتقيا»<sup>1</sup>.

كان الباحثون اليابانيون - ولم يكن واحد منهم قد تعرف بدقة إلى العالم العربي في تلك المرحلة المبكرة في نهاية القرن التاسع عشر - يشعرون بنوع من التضامن العاطفي مع الشعوب العربية والإسلامية ويتعاطفون مع قضائهم الكبرى على الرغم من أن معرفتهم بتاريخ العرب وثقافتهم وتراثهم كانت لاتزال محدودة للغاية. وذلك إلى أن الانفتاح الياباني على الأفكار الخارجية جاء مقرونا بضوابط صارمة كبح مسيرة التحديث من التحول إلى غريب كامل أو اقتباس وحيد الجات لقولات الغرب في جميع المجالات. وقد نصح أحد حكماء الشرق الأقصى بوضع ضوابط للاستيعاب الثقافي على الأخص، فقال: «سأفتح نوافذي مشرعة لكل هواء نقي، لكنني لن أستجيب للزئج بالزئج المزعج المزعج». وتعتبر هذه الحكمة بصديق عن جوهر التحديث الناجح في جميع دول جنوب وشرق آسيا، ومنها اليابان والصين والهند، والتموز الآسيوية.

وكان المثقفون اليابانيون يشعرون بالضغط الهائل الذي تعارسه الإمبريالية العالمية، ويشكل خاص ضغط دول المركزية الأوروبية لإعادة تشكيل العالم بالقوة المسلحة وفقاً لمصالحها الاستعمارية حتى لو اقتضى الأمر تقجير حروب عالمية. فتعرضت جميع دول العالم، دون استثناء، لضغوط عنيفة مارسها الإمبرياليات العالمية لتوحيد العالم بالقوة عبر توحيدها للسوق الرأسمالية العالمية، وسيطرتها على اللوات الخام، وتوظيفها لتفائض في كثير من الدول بفوائد فاحشة قادت إلى إفلاس دول الأطراف وإحالتها تبعاً بالمركزية الغربية.

وشعر الشعب الياباني في تلك المرحلة بالخطر المحدق بهم من الاستعمار الغربي. ولم تكن العلاقات اليابانية - الغربية متكافئة طوال النصف الثاني من القرن التاسع عشر بسبب الاتفاقيات المجحفة التي فرضها الأمريكيون والأوروبيون على اليابان خلال سنوات 1853 - 1858. وكانت تعبير اتفاقيات مذلة على طريقة الامتيازات الأجنبية في السلطنة العثمانية

وولاياتها، وبقيت لتلخص من سيادة اليابان على أراضيها إلى أن تخلصت منها في السنوات الخمس الأخيرة من القرن التاسع عشر.

في تلك المرحلة كان المثقفون اليابانيون يعكسون في الصحافة ووسائل الإعلام اليابانية أخبار الثورة العربية، وردود الفعل العربية ضد احتلال فرنسا للونس والقرب، ومناشير الجمعيات الإصلاحية في بلاد الشام، والمطالبة بتطبيق الدستور المكتوب في الأمانة وفرنس. ولعل أفضل مثقف تلك المرحلة الدبلوماسي الياباني شيبا شيرو Shiba Shiro الذي زار مصر بعيد فرض الاحتلال البريطاني عليها ونشر كتابا مهما تحت عنوان «تاريخ مصر الحديث» صدر باليابانية عام 1888<sup>(1)</sup>.

وصف شيبا شيرو الثورة العربية كمحركة ديمقراطية تنادي بالحكم الدستوري، ويميز عن تضامنه الكامل مع شعب مصر في مواجهة الاحتلال البريطاني. وتتل معلومات الكتاب على اطلاع لأبأس به على التطلعات الفكرية والأيدولوجية لتلك الثورة، ومدى تأثير قادتها بالأفكار الليبرالية الغربية التي كانت تشهدها مصر في تلك المرحلة، وعلى معرفة بأفكار جمال الدين الأفغاني والشيخ محمد عبده وغيرهما من الصلحين المسلمين، وعلى عكس الغالبية الساحقة من المستشرقين الغربيين في تلك المرحلة، كانت لدى شيبا شيرو فكرة واضحة بأن الإسلام لا يتعارض مع مبادئ الديمقراطية الصحيحة وحكم الشعب للشعب على أساس الشورى. ونفى بشدة المقولة الاستشراقية التي ترى أن الإسلام يحث على التعصب والاستبداد ويرفض الاستفادة من التجارب الثقافية للشعوب الأخرى منة ساهم في إبقاء التعصب مهيمنًا على الدول العربية والإسلامية.

إلا أن مسيرة التحديث في كل من اليابان والدول العربية قد انتهت إلى نتائج متناقضة تماماً. ففي حين سقطت جميع الدول العربية تحت الاحتلال الغربي، لم تنجح اليابان في تجنب نفسها ذاك ذلك الاحتلال فحسب بل حولتها تجربة التحديث الناجحة إلى واحدة من أغنى الدول الإمبريالية في جنوب شرق آسيا. وسيطرت لاحقاً على كثير من المناطق المجاورة لها في الصين وكوريا وغيرها، فأقامت فيها حكماً استعمارية لا يقل بشاعة عن الاستعمار الغربي في مناطق احتلاله. ومازالت اليابان تقدم الاعتذارات العلنية لحكام تلك الدول وشعوبها حتى الآن بهدف تلبية صورة الشعب الياباني مما لحق بها من نشوة.

مع تحول اليابان من دولة لخلاف الاحتلال الغربي لأراضيها إلى دولة إمبريالية تحتل أراضي الدول المجاورة انتفى شعور التضامن بين شعبيها وحقوقها وشعوب الدول الخاضعة للاستعمار، وعلوا الشعوب العربية والإسلامية، وتولد لدى اليابانيين شعور من التعصب القومي الشوفيني هو نتاج الانتصارات العسكرية السريعة التي حققتها اليابان ضد الصين وكوريا عام 1894 وضد روسيا عام 1905.

وتجلى ذلك الشعور في ولادة تيار سياسي - ثقافي يقول إن اليابان شريك فاعل في صياغة التاريخ الكوني. وعلى الرغم من وقوعها في الجانب الآسيوي من الكرة الأرضية، تنتمي اليابان إلى نادي الدول الغربية الكبرى ذات التأثير المباشر على الاستراتيجية الكونية عند مشارف القرن العشرين. في هذا المجال، يرى كثيرون من المؤرخين والباحثين اليابانيين المعاصرين أن الأب الروحي لهذا التيار هو كبير المصلحين اليابانيين في عهد الإمبراطور مايجي، أي المثقف المشهور يوكيتشي فوكوزاوا Yukichi Fukuzawa الذي ما زالت صورته ماثلة حتى الآن على ورقة مالية بقيمة عشرة آلاف ين ياباني، وأعلى الورقة النقدية الأكثر قيمة في التداول اليومي. فقد نشر فوكوزاوا كتاباً مشهوراً بعنوان: «الخروج من آسيا» قاصداً بذلك خروج اليابان منها، ودخولها في الاستراتيجية الأوروبية الرامية إلى إعادة تشكيل العالم على أسس الليبرالية الغربية والنظام الاقتصادي الحر<sup>(1)</sup>.

خلاصة القول في هذا المجال إن الفكر التاريخي الياباني من العالم العربي كان لا يزال في بدايات تشكله، ولم يكن هناك مؤرخون بالعلمي لهذا المصطلح بل دبلوماسيون وسياسيون وصحافيون تأثر معظمهم بالقوليات الاستعمارية الغربية عن العرب والمسلمين في مرحلة كانت فيها اليابان تؤسس لأكبر إمبراطورية استعمارية عرفتها في جميع مراحل تاريخها. وقد وصلت سيطرة الأراغامي التي احتلتها اليابان قبل الحرب العالمية الأولى إلى عدة أضعاف مصاحبتها الجغرافية ونسبة متفائلة في عدد السكان الذين أخضعوا لها، ولم يكن من السهل على المثقفين اليابانيين شعور الدرامات من الديمقراطية، وحقوق الإنسان، وحق تقرير المصير للشعوب الخاضعة للاحتلال في وقت كانت فيه اليابان الإمبراطورية تعارس سيطرتها على الشعوب المجاورة.

وتلاحظ المؤرخة يوشيكو كورييتا بحق أن النظام الياباني قد شجع على ترجمة فورية لكتاب اللورد كرومر Lord Cromer الذي صدر بالإنجليزية عام 1904 تحت عنوان: «مصر الحديثة» The Modern Egypt. وهي ترى أن ترجمة الكتاب كانت بهدف تثقيف الحكام الياباني بدروس نظرية وعملية في إدارة المناطق اليابانية المحتلة على يد أفضل مندوب بريطاني حكم مصر. فمع تحول اليابان إلى دولة إمبريالية طوال الفترة الممتدة من مطلع القرن العشرين حتى سقوطها تحت الاحتلال الأمريكي في الحرب العالمية الثانية، انتشرت القوليات الاستعمارية الغربية عن العرب والمسلمين على نطاق واسع في الدراسات التاريخية اليابانية. وعممت القيادة الإمبراطورية اليابانية نزعة شوغونية قومية تهدف إلى السيطرة على الدول المجاورة التي تضم جماعات إسلامية وقوميات أخرى، خاصة في الصين. فانتشرت على نطاق واسع مقولات أوكاوا شيميتشي Okawa Shimpei الذي كتب مقالات كثيرة عن القضايا العربية والإسلامية بشكل عام، وإليه يعود فضل التمهيق بين الباحثين اليابانيين المهتمين بذلك

القضايا، وهو أول من ترجم القرآن الكريم إلى اللغة اليابانية، إلا أن غالبية الباحثين اليابانيين يصفونه بالفكر الياباني ذي النزعة الإمبراطورية الشوفينية، ومهتمس الإمبراطورية الآسيوية تحت القيادة اليابانية، كذلك، شهدت مرحلة ما بين الحربين العالميتين ولادة اتجاه ثقافي جديد من الباحثين الذين تلقوا علومهم الأكاديمية في الجامعات اليابانية وهي جامعات أوروبا وأمريكا، وكان معظمهم من ذوي الميول الاشتراكية، أو الليبرالية الاقتصادية، أو الديمقراطية الشاهضة للحكم الإمبراطوري، داخل اليابان وفي المستعمرات.

كانوا قلة قليلة العدد لكنها فعالة جداً، ومنهم من تلقى علومه على أيدي نخبة من المستشرقين الأوروبيين والأمريكيين المعادين للنزعة الإمبريالية التي قادت إلى حربين عالميتين حصدت عشرات الملايين من القتلى والجرحى في جميع أرجاء الكرة الأرضية، إلا أن النخب المتميزة من الأكاديميين والباحثين اليابانيين في الشؤون العربية والإسلامية والتي يعود إليها الفضل في ولادة مرحلة الرواد من المؤرخين اليابانيين عن العالم العربي، لم تتطور كثيراً إلا بعد الحرب العالمية الثانية.

يبلغ أن تشير إلى إيتشيرو ناكاتو Ichiro Nakano، وهو أحد أبرز كتاب الرحلات اليابانية إلى العالم العربي قبل اندلاع الحرب الأهلية، تخرج في جامعة أوساكا Osaka اليابانية عام ١٩٢٢، كما جاء في سيرة حياته، ثم التحق بجامعة القاهرة (فؤاد الأول) وجامعة الأزهر حيث أمضى سبع سنوات، وعمل أستاذاً للغة الأجنبية بجامعة أوساكا، التحق بالوفد الرسمي الذي أرسلته الحكومة اليابانية عام ١٩٢٦ إلى المملكة العربية السعودية لتعميق الروابط اليابانية معها، فكتب مذكرات يومية صدرت باليابانية ثم ترجمت إلى العربية تحت عنوان «الرحلة اليابانية إلى الجزيرة العربية ١٩٢٦»، وهي مفيدة جداً للتعرف إلى أسلوب المذكرات التاريخية اليابانية عن ديار العرب والإسلام<sup>(١)</sup>.

### جدد الواد الياباني المؤرخون المتخصصين في تاريخ العرب والإسلام

تمتد هذه المرحلة لتتطوّل العقود الثلاثة التي أعقبت هزيمة اليابان في الحرب العالمية الثانية إلى أن استعادت القسم الأكبر من أراضيها، ثم حطقت «المعجزة الاقتصادية اليابانية» فبات لليابان دور متقدم في الاقتصاد العالمي. ومع هزيمة الإمبراطورية اليابانية وولادة دستور جديد لليابان يحظر عليها التسليح أو المشاركة في تصنيع الأسلحة أو استخدامها، داخل اليابان وفي محيطها الإقليمي وفي العالم كله، ولد جيل جديد من المثقفين اليابانيين من محبي السلام والمناهضين لكل أشكال العنف والفاشية، والنازية، والحكم العسكري، والتمييز العنصري، وقد تعاطف هؤلاء بقوة مع حركات التحرر الوطني في جميع دول العالم، ومنها حركات التحرر العربية.

## العراق التاريخ

على الجانب الأكاديمي، تطور هذا المنحى باتجاه توليد جيل من المؤرخين والباحثين اليابانيين في مختلف القضايا العربية والإسلامية، والأهتمام الجدي بجميع التيارات والأحزاب السياسية، والقوى الثورية، والحركات الإصلاحية والليبرالية والأصولية على امتداد العالم العربي.

لقد يمتدحهم تدريباً أكاديمياً معتمداً في الجامعات اليابانية والغربية، وأتقن أكثر من لغة عالمية، كما أتقن معظمهم العربية أو غيرها من اللغات الشرقية. وكان لبعضهم اطلاع معمق على أهم الدراسات والأبحاث العربية والغربية ذات الصلة بالتاريخ العربي بشكل خاص، وبالتراث الإسلامي بشكل عام، من ناحية أخرى، حدث تقارب ملحوظ بين كثير من الأحزاب والقوى السياسية الديمقراطية في اليابان والتهارات الإصلاحية والديمقراطية والليبرالية في الوطن العربي، ووجدت الثورة المصرية لعام 1952 صدى كبيراً في الأوساط الثقافية اليابانية، فكانت عنها دراسات وأبحاث كثيرة ومعقدة، كانت مصر منذ بدايات حركة التحديث فيها أيام محمد علي باشا في النصف الأول من القرن التاسع عشر، مصدر أنظار الغالبية الساحقة من الباحثين والمؤرخين اليابانيين. وليس صديقه أن تستمر هذه الظاهرة بقوة حتى الآن على رغم اتساع دائرة الاهتمام الثقافي الياباني لتتطوّر معظم الدول العربية.

يضاف إلى ذلك أن ولادة الدولة الوطنية الفلسطينية عام 1948 شكلت نقطة تحول أساسية في الدراسات اليابانية حول العالم العربي. فقد انخرط عدد كبير من أبرز المثقفين اليابانيين في معركة الدفاع عن الشعب الفلسطيني طوال أكثر من ربع قرن 1948 - 1990. لدرجة أن التيار الموالي لإسرائيل على الساحة اليابانية كان محاصراً، يكفي التنكسر هنا بالكتاب الضخم الذي صدر أخيراً باللغة الإنجليزية تحت عنوان: «اليهود في الفكر الياباني»<sup>(1)</sup> الذي صنف أفضل الكتب الثقافية اليابانية كقوى «صاعدة للسامية والإسرائيل» وأنها لعبت دوراً كبيراً في تعاطف الشارع الياباني مع القضية الفلسطينية. إلى أن تبدل الموقف جذرياً بعد دخول منظمة التحرير الفلسطينية مفاوضات السلام مع إسرائيل وتقديمها لتنازلات اعتقدتها تعاطف الشعب الياباني. آنذاك كان المثقفون الديمقراطيون اليابانيون يخطون معركة فلسية ضد الاحتلال الأمريكي لليابان وسيطرة الولايات المتحدة على جزر أوكليناوا إلى أن اضطرت للتخلي عنها عام 1966. وعند سيطرة روسيا المستمرة على جزر الكوريل، وعند الوجود العسكري الأمريكي الكثيف عبر قواعد منتشرة على جزر اليابان وفي مباحها الإقليمية، وعند معاهدة الدفاع العسكري المشترك بين اليابان والولايات المتحدة الأمريكية التي جعلت اليابان محمية عسكرية أمريكية منزوعة السلاح<sup>(2)</sup>.

مجدداً، شعر المثقف الياباني والتضامن العميق مع الشعوب العربية التي تتعرض لأشنع أنواع الاستغلال، والقهر، والتآمر عبر المشروع الاستعماري الصهيوني في فلسطين، وحلف بغداد،

والعدوان الثلاثي ضد مصر، ومشروع أيزنهاور، والتحالف الأمريكي - التركي - الإيراني - الإسرائيلي في الخمسينات والستينات ضد الشعوب العربية. فكان من الطبيعي أن يمكن المؤرخون اليابانيون هذا المنحى التضامني مع شعوب العالم الثالث، ومنها الشعوب العربية. قبل أن تستعيد اليابان دورها الفاعل في النظام العالمي كثنائي قوة اقتصادية في العالم بعد الولايات المتحدة الأمريكية. لكن - المعجزة اليابانية - قد تمت هذه المرة دون قوة عسكرية تهدد بها جيرانها أو أي دولة في العالم. وما زالت اليابان منذ السبعينات حتى الآن تعرف بالعملاق الاقتصادي والقزم العسكري. على جانب البحث التاريخي الياباني حول العالم العربي شهدت هذه المرحلة ولادة نهضة من أبرز المثقفين اليابانيين الذين تعلموا اللغة العربية، وقاموا بزيارات عديدة لدول العربية، وجمعوا الكثير من المصادر الأساسية حول العالم العربي وضعت في مكتبات الجامعات ومراكز البحث الكبرى المهمة بالتاريخ العربي والتحول الإسلامية. وقد تميز أسلوبهم العلمي في البحث التاريخي عن العالم العربي بسمات إيجابية مهمة أبرزها: تعلم اللغة العربية وأحياناً لغة أخرى كالعثمانية أو الفارسية، وزيارة البلد العربي موضوع الدراسة والتعرف إلى جغرافيته وعادات شعبه، والاعتماد على المصادر العربية الأساسية، وإقامة الصلات الشخصية المباشرة مع النخب الثقافية في البلدان العربية وتعميق الصداقة الحميمة معهم ودعوتهم إلى زيارة المؤسسات الثقافية والجامعات اليابانية لإلقاء محاضرات على طلابها، وكان في طبيعة المدعوين إلى اليابان المؤرخ المصري أبا جعفر محمد الحعل.

لقد تطورت الدراسات العربية والإسلامية في اليابان منذ الحرب العالمية الثانية وحتى مطلع الثمانينات بشكل بارز في مختلف المجالات، وبشكل خاص في الأبحاث التاريخية. ويعود الفضل في تطورها إلى نخبة من أفضل الباحثين اليابانيين الذين أسسوا لجيل جديد من المؤرخين يحتل الآن أعلى المراكز الأكاديمية في الجامعات ومراكز الأبحاث اليابانية.

وأبرز جيل الرواد من المؤرخين اليابانيين<sup>(1)</sup>:

- البروفيسور يوزو إيتاغاكى Yuzo Itagaki

- ميكي واترو Miki wataru

- أكيرا غوتو Akira Goto

- هيساو أوئوسوكا Hisao O'otsuka

- موسومو إيسيدا Susumu Ikida

- مين إيكى ناكازوكا Min Iki Nakazuka

- تاكيشي هياشي Takeshi Hayashi

- كونيو كاتاكورا Konio Katakura

- موتوكو كاتاكورا Motoko Katakura<sup>(2)</sup>



## الفكر التاريخي

تصورت معظم الدراسات التاريخية لجبل الرواد حول التاريخ السياسي أكثر من باقي فروع المعرفة التاريخية، ويعود الفضل في نشر أفضل الدراسات العلمية في تلك الحقبة إلى أساتذة جامعة طوكيو الذين كانوا الرواد الحقيقيين في هذا المجال. إلى جانب عدد محدود من أساتذة الجامعات اليابانية الأخرى، الرسمية منها والخاصة على حد سواء.

ويأتي في مقدمة جبل المؤرخين الرواد البروفيسور يوزو إيتاجاكي Yuzo Itagaki، الرئيس السابق لجامعة طوكيو، وصاحب أفضل الدراسات السياسية عن العالم العربي في الستينات وحتى الثمانينات من هذا القرن، وتكلم عليه عدد كبير من أفضل الباحثين اليابانيين المعاصرين. بدأ إيتاجاكي بدراسة التاريخ الأوروبي كعقل للتخصص الأكاديمي، ثم تحول إلى دراسة التاريخ العربي الحديث المعاصر، وبشكل خاص المؤثرات الإمبريالية على التاريخ المصري وردود الفعل الوطنية عليها عبر الثورة المصرية، كتورة عرابي، وثورة 1919، وأظهر ثورة يوليو 1952. ونشر باليابانية كتاباً مشتركاً مع ناكافوكا حول الانتفاضات والثورات المصرية، كما نشر معظماً عدداً كبيراً من المقالات حول ثورة أحمد عرابي، وثورة 1919، ومنظمة الإخوان المسلمين في مصر، ومفهوم الطيف في التاريخ المصري الحديث، وتحليل معاديين الشرعية الوطنية والمفاهيم القومية، وغيرها<sup>(1)</sup>.

يعتبر إيتاجاكي رائد الدراسات الفلسطينية وون منازع في اليابان. إذ شكلت دراساته حول القضية الفلسطينية في مختلف مراحل تطورها مدرسة لأجيال متعاقبة من الباحثين اليابانيين المهتمين بالصراع العربي - الصهيوني. وقد صنفته اللوائح لإسرائيل من اليابانيين والأجانب في خاتمة أعداء إسرائيل ومن أبرز أعدائهم عن القضية الفلسطينية، وإليه يعود الفضل الأكبر في انعقاد محكمة الشعب بطوكيو عام 1987 لمحكمة جرائم إسرائيل في لبنان بعد احتلالها للعاصمة بيروت وارتكابها لجرائم صبرا وشاتيلا. وإليه يعود الفضل أيضاً، إلى جانب البروفيسور أكيرا فولو، في التخصيص لعقد مؤتمر دولي حول التنظيم الديني في الإسلام Urbanism in Islam الذي عقد في طوكيو في شهر أكتوبر 1989 ونشرت أبحاثه في أربعة مجلدات. وقد شكل اعتماد المؤتمر تظاهرة ثقافية مهمة للتعريف بتراث العرب والمسلمين في اليابان. وقد أثبتت الأبحاث المقدمة للمؤتمر أن فكرة التنظيم الديني كانت مزدهرة لدى العرب والمسلمين قبل غيرهم من الشعوب الأوروبية<sup>(2)</sup>.

ثم انصرف البروفيسور إيتاجاكي إلى إلقاء المحاضرات على طلاب الدراسات العليا والدكتوراه في التاريخ العربي والإسلامي تناول فيها بالتحليل والنقد المعق مسائل الفاهيم

العلمية المتداولة بكثرة في الدراسات التاريخية العربية والغربية حول العالم العربي، كالأمّة، والقومية، والشورى، والشرعية، والثورة، والدولة، والإصلاح، والمصيرية، والنظم الدستورية وغيرها.

ترى عليه جيل من المؤرخين اليابانيين الذين يحتلون الآن أعلى المراكز الأكاديمية في اليابان، ثم أصبح، بعد تقاعده من رئاسة الجامعة قبل سنوات قليلة، مستشاراً علمياً في عدة جامعات يابانية وعضواً في المجلس الأعلى للثقافة، وهو أعلى مجلس علمي في اليابان، ويرأسه الإمبراطور الياباني شخصياً.

ومن مؤرخي تلك المرحلة ميكي واترو Miki Wataru الذي اهتم بتطور التاريخ العربي بشكل شمولي، واتجه المؤرخ هيساؤو أو أوتسكا Hisao Otsuka لدراسة التاريخ الاقتصادي للشرق العربي الحديث، ثم وسع دائرة أبحاثه لتشمل السياسة الدولية تجاه الشرق العربي. ونشر موسومو إيسيدا Susumu Isida كتاباً تناول فيه التطور الاقتصادي في مصر الحديثة. ونشر البروفيسور أكيرا غوتو Akira Goto أمثلة التاريخ الإسلامي في معهد الدراسات الشرقية في جامعة طوكيو الكثير من الأبحاث المتميزة حول التاريخ الإسلامي، وتلخص عليه عدد من طلاب الدراسات العليا والدكتوراه، من يابانيين وعرب، وكان له دور كبير في مؤتمر «التنظيم الديني في الإسلام».. وكتب عدداً من المقالات المهمة حول صدر الإسلام، والتحديات المنهجية في الجذور العرفية ويظهر بحق من أبرز المؤرخين اليابانيين الذين نشروا مقالاتاً عميقة حول التاريخ الديني في الإسلام، والتنظيمات الاقتصادية، والاجتماعية، والثقافية، والسياسية المرتبطة بتطور المدن العربية والإسلامية، وأسبقية تلك التنظيمات على مثيلاتها في أوروبا وغيرها من المناطق المجاورة للعرب في تلك المرحلة المبكرة من الحضارة العربية.

مع اهتمام الباحثين اليابانيين المتزايد بقضايا التاريخ العربي تبين لهم أن غالبية المؤرخين العرب والأوروبيين قد انصرفوا عن الدراسات التاريخية ذات النحى السياسي التبحث إلى الدراسات التاريخية ذات النحى السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي. ولعب المؤرخون الرواد في هذا الجانب، وفي طليعتهم المؤرخان سن إيكى ناكازوكا San Iki Nakazuka وناكاوشي هاباشي Takeshi Hayashi دوراً بارزاً في توجيه جيل الشباب من المؤرخين اليابانيين نحو الدراسات الاقتصادية والاجتماعية. فاهتم الأول بتاريخ مصر الاقتصادي والاجتماعي في القرن التاسع عشر، ونشر الكثير من الدراسات العميقة حول قوانين الإصلاح الزراعي في مصر، بالإضافة إلى دراسات مهمة حول تطور المجتمع الريفي المصري والجذور العميقة لتبعية الاقتصاد المصري للغرب، أما هاباشي فبدأ تخصصه كمؤرخ اجتماعي بدراسة الحركات السياسية في الوطن العربي، ونشر الكثير من المقالات حول حزب البعث، والبنية السياسية

المطوائفية في لبنان. ثم تحول إلى دراسة تاريخ الحرف، وتحول في معظم الدول العربية بحثا من الحرف التقليدية لمعرفة ما حل بها في عصر التحديث الشوه الذي مارسته الدول العربية في تاريخنا المعاصر.

لم يكن من السهل على جيل الرواد من المؤرخين اليابانيين التصدي للمطولات الاستشراقية الغربية عن العالم العربي وذلك لأسباب موضوعية. فقد كان تكوينهم الثقافي مشوشا بسبب كثافة الفترات الاستشراقية التي تدرّبوا عليها في الجامعات اليابانية والغربية على حد سواء. وعرفت تلك الفترة عددا محدودا من المؤرخين الغربيين الذين كتبوا التاريخ العربي بدقة وموضوعية، وكان من الصعب على جيل الرواد من المؤرخين اليابانيين التواصل مع المؤرخين العرب بسبب البعد الجغرافي، وقلّة التعمّل الضروري لأن اليابان كانت بلدا قفصرا. وكانت هناك صعوبات كبيرة في التواصل اللغوي والثقافي مع العرب لأن معرفة اليابانيين بالتاريخ العربي كانت ضعيفة للغاية، ولم يكن لديهم ثراكم معرفي يذكر حول جميع حقب التاريخ العربي حتى نهاية الحرب العالمية الثانية.

### مرحلة التخصص المعرف والاهتمام التفصيلي بالتاريخ العربي في مختلف حقبه

وهي تطول العشريين الأخيرين من القرن العشرين وما زالت مستمرة بولادة مؤسساتية حتى الآن. فقد تلمذت على جيل الرواد اليابانيين نخبة متميزة من المؤرخين الشباب الذين ينتشرون اليوم في الجامعات اليابانية، الرسمية منها والخاصة. وفي المؤسسات الثقافية التي تعنى بقضايا العرب والمسلمين، وهي تظى بدعم المائي الكبير في المؤسسات المالية والتجارية اليابانية العملاقة ذات الصالح الكبيرة في منطقة الشرق الأوسط.

ولعب معهد الاقتصاديات المتطورة في طوكيو Institute of Developing Economies منذ بداية نشأته في مطلع السبعينات، دورا أساسيا في تشجيع الأبحاث الاقتصادية والاجتماعية عن العالم العربي وفي دعوة عدد لا بأس به من الباحثين والمؤرخين العرب لزيارة اليابان ولقاء محاضرات، وإعداد أبحاث معمقة عن شمولية حركة التطور الراهن في جميع أرجاء الوطن العربي<sup>(1)</sup>.

لقد تفاعل معظم المؤرخين اليابانيين في المرحلة الراهنة بعمق مع قضايا العرب الكبرى وهي طبيعتها القضية الفلسطينية والغزو الإسرائيلي للبنان الذي توغل كثيرا داخل الأراضي اللبنانية واحتل بيروت عام 1982. فتعلم الديمقراطيون اليابانيون «محكمة الشعب في طوكيو People's Tribunal of Tokyo»، لصاكمة جرائم إسرائيل في لبنان، وشارك فيها عدد كبير من المثقفين وشهود العيان الذين أدلوا بشهاداتهم أمام قضاة

المحاكمة. ونشرت تلك الشهادات في كتابين صدر الأول باليابانية والثاني بالإنجليزية وشكلا إداة ثقافية للبحرث للبحرث التي ارتكبتها إسرائيل بحق الفينانيين والمقيميين على أرض لبنان في تلك الفترة<sup>(1)</sup>.

لقد بات وضع اليابان مهماً من جميع جوانبه المالية، والإدارية، والثقافية، والفنية، والإعلامية، لتعميق الدراسات اليابانية على العالم العربي، كما أن المصالح الاقتصادية الكبيرة بين الجانبين وهاجس العمل على تطويرها تقدرش تطوير البعث العلمي، في جميع المجالات ومنها في العلوم الإنسانية والاجتماعية، من اليابان والدول العربية. وقد تزايد عدد المؤرخين اليابانيين المتخصصين في التاريخ العربي والإسلامي خلال العشرين المنصرمين بشكل لافت للنظر، ويأتوا بمدون بالمشرات، ومنهم متخصصون من ذوي خبرة أكاديمية معمقة في دراسة بعض الدول العربية، أو بعض القضايا الأساسية في التاريخ العربي والإسلامي. ولعل أبرز مؤرخي الجيل الثاني، وكلهم معاصرون<sup>(2)</sup>:

- يوشيهيرو كيمورا Yoshihiro Kimura

- ماساشي هاتسيدا Masashi Haneda

- تورو ميورا Toru Miura

- تسوجيتاكا ساتو Tsugitaka SATO

- كوسيتي موريموتو Kosei Morimoto

- جوهيتي شيماموتو Johsei Shimamoto

- تاكيشي يوكاوا Takeshi Yukawa

- هيكونيتشي ياجيما Hikoichi Yajima

- شينجي مياجيما Shinji Maejima

- كازويو ميواجي Kazuo Miyaji

- بوكورو إيفونوشي Bokuro Eguchi

- ياماني مائابو Yamane Maabou

- سوسومو فوجيشا Susumu Fujita

- ماسايوكي ياماموتشي Masayuki Yamamuchi

- هيروشي كاتو Hiroshi Kato

- ماساتوشي كيشيتشي Masatoshi Kishichi

- ياموشي كوسوشي Yasushi Kosugi

- إيحي ناغاساوا Eiji Nagasawa

- هيداكى سوجيتا Hideaki Sugita

- يوشيكو كوريتا Yoshiko Kurita
- هيديميتمو كوروكي Hidemitsu Kuroki
- ماساتو إيتسوزوكا Masato Itzuka
- كيكو ساكاي Keiko Sakai
- تاكيجي إينو Takeji Ino
- موتسويو كاراتوكو Mutsuo Karateko
- تاتسويا أوتوشي Tetsuya Ohtoshi
- مانابو شيميزو Manabu Shimizu
- ماساكو أونو Masako Uno

لا يتسع المجال هنا لتقديم صورة مفصلة عن حفل تخصص كل من هؤلاء المؤرخين، أو تصالّح تحليلية عن همل كل منهم، لذلك سأحاول توصيف سمات هذا الجيل بشكل شعوي.

باختصار شديد، لقد نشأ جيل جديد من المؤرخين والباحثين اليابانيين الشبان خلال العقدين الخمسين. وشالبيه أبناء هذا الجيل ممن أتقن اللغة العربية بشكل جيد، وتخصص في تاريخ إحدى الدول العربية، منهم من اهتم كثيرا بجمع الوثائق الأصلية والمصادر الأساسية عن تاريخ الحقبة التي يدرسها، ومنها من اهتمت الإسلام، أو تزوج من امرأة عربية، أو انصرف كلياً إلى الكتابة المعقدة عن مسألة معينة في التاريخ العربي، ومثلهم من ساهم في تأسيس قسم جديد في بعض الجامعات اليابانية التي تتزايد فيها اهتمام الدراسات العربية أو الإسلامية، ومثلهم من قام بترجمة مصادر عربية وإسلامية أساسية إلى اللغة اليابانية.

من ناحية أخرى، بدأت الجامعات والمؤسسات اليابانية في العقدين الخمسين تعدد ندوات علمية للنحو الثقافي العربي - الياباني، وهي خطوة مهمة على طريق التواصل الثقافي المباشر والمثمر بين الباحثين في كلا الجانبين<sup>(1)</sup>.

يضاف إلى ذلك أن الجامعات اليابانية بدأت تخرج عدداً من الباحثين العرب الذين يتقنون اللغة اليابانية ويحضرون أطروحات الدكتوراه بها، وبدأت عدد الطلاب العرب من خريجي الجامعات اليابانية يزداد بالثبات في مختلف حقول المعرفة خاصة الطب والهندسة، والكمبيوتر، والفنون، والعلوم الاقتصادية والاجتماعية والإنسانية وغيرها.

عدد الطلاب اليابانيين الذين يتقنون اللغة العربية يتزايد باستمرار. وهناك توجه واضح لإنشاء قسم للغة العربية وآدابها، والدراسات الإسلامية والتاريخ العربي والإسلامي في معظم الجامعات اليابانية. وليس من شك في أن المعرفة العميقة باللغتين اليابانية والعربية

تساعد على ولادة جيل جديد من الباحثين يرتفع بالحوار الثقافي بين الجانبين إلى مرحلة أعلى من التواصل العميق، وحوار الثقافات بدلاً من ترجمة المقولات الاستشراقية الغربية التي قدمت بعضها صورة مشوهة عن الجانبين.

### بعض الملاحظات

لقد بدا واضحاً أن الدراسات التاريخية اليابانية حول العالم العربي قد تغيرت بشكل جذري في النصف الثاني من القرن العشرين، وبشكل خاص في العقدين الأخيرين منه. وكان لجبل الرواد

من أمثال إيتانوكي، وغوتو، وتاكاهوكا، ومياجي وغيرهم الدور الأساسي في تطوير هذه الدراسات على قاعدة أن فهم تاريخ الآخرين بشكل موضوعي بعيداً عن وجهات النظر الاستشراقية السلبية يقود إلى احترام متبادل بين العرب واليابانيين كشعوبين لهما حضارتان عريقتان ومعترف بهما كروافد أساسية في الحضارة الإنسانية الشعبية.

وإذا كانت الدراسات الأولى قد بثت أسيرة الترحيبات شبه الحرفية عن الغرب الأمريكي والأوروبي طوال النصف الأول من القرن العشرين فإن النصف الثاني منه شهد ولادة مدرسة تاريخية يابانية متميزة ولديها دراسات مستقلة باليابانية والإنجليزية والفرنسية. من التاريخ العربي في مختلف حقبة. فعلى سبيل المثال لعنصر أسماء مؤرخين يابانيين كبار في تاريخ العرب والإسلام الوسيط أرتو، وساتو، ومورو، وأوتشي، وأوتا، وكيسايتشي وغيرهم. وتناولت أعمالهم المصادر اليابانية، بالإضافة إلى مقالات بالإنجليزية والفرنسية، تاريخ العرب قبل الإسلام، وحقبات فجر الإسلام، وصدر الإسلام، وتاريخ مكة، وتاريخ دمشق، وطوائف بلاد الشام في العصور الوسطى، وتاريخ الممالك والديولتات، والتظيم الإسلامية، وتاريخ مصر والمغرب في العصور الوسطى وغيرها. كذلك برزت أسماء مؤرخين كبار تخصصوا في تاريخ العرب الحديث والمعاصر منهم: إيتانوكي، وتاكاهوكا، وإشيديا، ومياجي، وكيمورا، وكاتو، وكوريتا، وكوريكي، وأوسوكي، وساكاكي، وكوسوكي، ونagasawa، وشيميزو، وإينو، وهوجيتا، وأينو وغيرهم.

لقد تناولت أعمالهم المصادر اليابانية، أو بالإنجليزية، تاريخ العرب الحديث والمعاصر بشكل عام، وتاريخ كل من مصر، والسودان، والعراق، وبلاد الشام، والمغرب الأقصى، والجزيرة العربية، واليمن وغيرها. فشددت بعض الدراسات على تطور المدن أو الموانئ العربية كالقاهرة، وحلب، ودمشق، وبيروت، والقدس، وصنعاء وغيرها.

وركزت دراسات أخرى على مشكلات الطوائف المسيحية والإسلامية في بلاد الشام ومصر، وتاريخ الصراع الطائفي في جبل لبنان، وتاريخ الطائفة الدرزية في سوريا ولبنان

## الفكر التاريخي

وإسرائيل، وتاريخ الأقباط في مصر، ومشكلة الطوائف في جنوب السودان، وطوائف العراق، والمسألة الكردية وغيرها. نشير كذلك إلى أن بعض الباحثين أو المؤرخين اليابانيين الشباب يعدون دراسات معمقة حول مشكلات توطئ اليهود في بلاد الشام ومصر والجزيرة العربية<sup>(١)</sup>.

خلاصة القول في هذا المجال إن المؤرخين اليابانيين المعاصرين قد نشروا دراسات معمقة حول التاريخ الاقتصادي والاجتماعي والثقافي، والسياسي والعسكري للعالم العربي في مختلف حقبة. ولقدّم هذا، على سبيل المثال لا الحصر، عناوين أبرز الدراسات التاريخية الصادرة تباعاً، ومعظمها باللغة اليابانية، في النصف الثاني من القرن العشرين:

- إيتاغاكى وتاكاهوكا: «تاريخ العرب الحديث»، طوكيو ١٩٥٩.

- إيشيدا: «الاقتصاد المصري في ظل الإمبريالية»، طوكيو ١٩٧١.

- هياشي: «السياسة والمجتمع في العالم العربي المعاصر»، طوكيو ١٩٧١.

- كيمورا: «الاقتصاد المصري والتعاونيات الزراعية»، طوكيو ١٩٧٧.

- مياجي: «تاريخ الدول العربية الحديثة»، طوكيو ١٩٧٨.

- ياماموتشي: «السلطنة العثمانية ومصر»، طوكيو ١٩٨٥.

- ياماني: «تطور مدن مصر الحديثة»، طوكيو ١٩٨٦.

- كيمورا: «دراسة في شكل الدولة في الشرق العربي»، طوكيو ١٩٨٧.

Itagaki, Goto & others (editors): "Urbanism in Islam", The proceeding of the International Conference on Urbanism in Islam, October 22 - 28, 1989, The Middle East Culture Center, 4 volumes and supplement, Tokyo 1989.

- تاغاساوا: «الحركات الثورية والتغيير الاجتماعي في الشرق العربي»، طوكيو ١٩٩٠.

- فوجيتا: «بلقة فلسطين»، منشورات جامعة طوكيو ١٩٨٩.

- تاكاهوكا: «تاريخ العرب الحديث: الاقتصاد والمجتمع»، طوكيو ١٩٩١.

- إيتاغاكى: «النسج إلى صوت الحجارة»، طوكيو ١٩٩١.

- ياجيما: «تكون العالم الإسلامي وشبكة التجارة الدولية»، طوكيو ١٩٩١.

- فوئو: «مكة، مجتمع مدني في الإسلام»، طوكيو ١٩٩١.

- إيتاغاكى: «راهلية التاريخ والدراسات القطاعية»، طوكيو ١٩٩٢.

- كاتو: «كبار ملاكي الأراضي والمجتمع المصري»، طوكيو ١٩٩٢.

- إينو: «دراسة في الفكر السياسي المصري»، طوكيو ١٩٩٢.

- إينو: «دراسة في الفكر السياسي المصري المعاصر»، طوكيو ١٩٩٢.

- كومونغي: «الشرق الأوسط الحديث والسياسات الإسلامية»، منشورات جامعة طوكيو ١٩٩١.

Haneda and Miura (eds): "Islamic Urban studies", London 1994.

«أوكسوكا»: المهدية من خلال مصادرها الأصلية، منشورات جامعة طوكيو ١٩٩٥.

«سوجيتا»: اكتشاف اليابانيين للشرق الأوسط، منشورات جامعة طوكيو ١٩٩٥.

Sato (ed): "Islamic Urbanism in Human History" London 1997.

«كورييتا»: علي عبد اللطيف وثورة ١٩٧٤: بحث في مصادر الثورة السودانية، ترجمه إلى

العربية مجدي النعيم، وصدر عن مركز الدراسات السودانية بالقاهرة ١٩٩٧.

Sato: "State and Rural Society in The Medieval Islam", London 1998.

«أوسوكي»: اليهود المهمشون: اليهود الشرقيين في إسرائيل، طوكيو ١٩٩٨.

«ناكاووكا»: الولايات المتحدة الأمريكية والشرق الأوسط، طوكيو ١٩٩٩.

نشير أخيراً إلى المشروع المهم الذي يشرف عليه البروفيسور ساتو منذ عدة سنوات لتطوير الدراسات الإسلامية في اليابان، وهو بعنوان: Islamic Area Studies، وهو المشروع الثاني الذي ترعاه جامعة طوكيو، ولديه موازنة مالية مستمرة وكبيرة، ويستفيد من دعواته سنوياً عدد كبير من الباحثين والمؤرخين، منهم فئة من العرب وكثيرة من الأوروبيين والأمريكيين المهتمين بالتاريخ الإسلامي في مختلف حثبه. وبسبب غياب المؤسسات الثقافية العربية الفاعلة، فإن المشروع قد عمق الروابط بين المؤرخين اليابانيين والغربيين المهتمين بالدراسات الإسلامية أكثر مما ساعد على تعميق الصلات بين المؤرخين اليابانيين والمؤرخين العرب وبما في مؤرخي الدول الإسلامية. وذلك بشهر لساعات كثيرة حول مساهمة اليابان في نشر ثقافات عصر العولمة والتراجع عن تقاليد الثقافة الديمقراطية اليابانية.

## بعض الاستنتاجات الختامية

ليس من شك في أن الدراسات التاريخية اليابانية بالمعنى العلمي الدقيق لها، لا ترقى إلى أبعد من نهاية الحرب العالمية الثانية، في حين تعتبر المرحلة السابقة بمثابة إرهاصات لولادة المدرسة التاريخية

اليابانية عن العالم العربي، وعلى رغم الأسبقية الواضحة للدراسات التاريخية الأوروبية والأمريكية على الدراسات اليابانية عن العالم العربي، فإن الدراسات اليابانية ذات سمات خاصة يمكن إجمالها على الشكل التالي:

١- إنها دراسات علمية بحثية لا تعالها مؤسسات أو دول في وزارات الخارجية بهدف السيطرة على موارد العرب الطبيعية واستغلال شعوبهم. فتالية تلك الدراسات هي التوصل إلى أفضل السبل للتعاون للثمر بين اليابان والشعوب العربية، وليس تقديم المقترحات العلمية للقوى الاستعمارية أو للشركات الاحتكارية.



## الفكر التاريخي

٦. سمعت الدراسات اليابانية، منذ البداية، إلى التمايز الواضح بين القضايا الاستشراقية التي طبعت غالبية الدراسات الغربية كما حللها إدوارد سعيد في كتابه «الاستشراق».

٧. تهيمن غالبية الدراسات التاريخية اليابانية حول الحركات الشعبية في العالم العربي، مع تحليل دور النخب السياسية، والثقافية، والنظم الدستورية، ومشكلات التنمية والتعليم، والصنيع، والتحديث العسكري، والصراع العربي - الصهيوني، والتنوع العرقي، واللغوي، والناطق، وقضايا الهاد والهجر، وبشكل المدن العربية، واستقرار البدو، والاتفاقيات الفلاحية، وغيرها. ويلاحظ أن الدراسات التاريخية اليابانية لم تول اهتماما كبيرا بدراسة الزعامات العربية إلا في حالات نادرة.

٨. على عكس كثير من الدراسات الاستشراقية الغربية طمعت الدراسات اليابانية بصورة موضوعية وإيجابية عن الدين الإسلامي. وقد تفهم المؤرخون اليابانيون الأسباب العميقة لتمسك معظم التيارات والفكر العربي بتعاليم الإسلام كنظم سياسية وقواعد حضارية لا يجوز التخلي عنها تحت ستار التحديث الذي قاد إلى تفريغ كامل وإلى استلاب الإرادة العربية تجاه الغرب. كما تفهم الباحثون اليابانيون رفض غالبية المثقفين العرب العلمانية بالشكل الذي طردت فيه العواطف العربية لأنها علمانية هجينة مستمدة فقط من النظرة الفرنسية لتفصيل بين الدين والدولة، علمية بأن اعتبارا كبيرا من الدول العلمانية، الأوروبية والأمريكية، أقام توازنا إيجابيا بين النظم السياسية على أساس الليبرالية والديمقراطية والمجالس الشعبية للتخية. وبين النظم الدينية كنواذخ خلفية لحماية التراث والهوية من الاستلاب والتنمية لهم أو تقاليد متبسة من تجارب الآخرين.

٩. يقيم المؤرخ الياباني التمايز العلمي الدقيق بين الإسلام كدين ومنظومة شرائع ونظم فكرية وبين التوظيف السياسي للدين على غرار ما هو قائم الآن في كثير من الدول العربية والإسلامية حيث طغت السياسة على الدين عن طريق حركات أصولية تسعى إلى «الغلبة السياسية» باسم العصبة الدينية، بالفهم الطردوني للعصبة والغلبة.

١٠. توسعت الدراسات التاريخية اليابانية عن العالم العربي لتتول مختلف الحقب التاريخية، وبات لديهم متخصصون يابانيون في الآثار العربية، وفي الأثنولوجيا، والتاريخ العربي قبل الإسلام، وفي مختلف حقب التاريخ العربي في المصور الوسطى والحديثة والمعاصرة. وتشهد المؤتمرات العربية حضورا متزايدا للباحثين اليابانيين في المؤتمرات التاريخية والتدوات العربية، فعلى سبيل المثال لا الحصر، حاضر على منبر قسم التاريخ في الجامعة اللبنانية ثلاثة مؤرخين يابانيين خلال عامي ١٩٩٨ و ١٩٩٩، وهم: كوريشا، أوتا، كوروكي. وزار لبنان خلال العام الحالي مؤرخان يابانيان بارزان هما كيغورا، وفوجيتا. وهذا

مؤشر إيجابي على تعميق الصلات المباشرة بين المؤرخين اليابانيين والعرب، من ناحية أخرى، هناك بعض الثقافات العرب الذين تعلموا اللغة اليابانية، ودرسوا في الجامعات اليابانية، وبدلوا بترجمة بعض الدراسات مباشرة عن مصادرها الأصلية، وعلى الرغم من أن غالبية الطلاب العرب الذين درسوا في الجامعات والمعاهد اليابانية قد تخصصوا في مجالات العلوم التطبيقية كالطب، والهندسة، وعلوم الكمبيوتر وغيرها، إلا أن عددا من المؤرخين منهم قد نال فسحا واسعا من الثقافة اليابانية، ولكنهم غير مؤثرين في الفعل الثقافي في الوطن العربي.

نتيجة لذلك بقي التعريف بمصادر الثقافة اليابانية، وبالوثائق الأساسية للتاريخ الياباني حتى الآن، أسير تكرار الترجمات عن الإنجليزية أو الفرنسية ودون العودة إلى أصول الثقافة اليابانية. فشكل هذا النهج تقصيرا فادحا في الحصانة الثقافية لدى الباحثين العرب الذين ما زالوا ينظرون إلى حركة التطور الثقافي في اليابان عبر مرآة الاستشراق الغربي في مختلف مراحله واتجاهاته.

بالمقابل، قطعت الدراسات العربية في اليابان شوطا واسعا منذ بدايات تشكلها في النصف الثاني من القرن العشرين، وتطورت بخطى كبيرة وثابتة إلى أن أصبحت عميقة الجذور ولشبر بنتائج جيدة في المرحلة الرابعة منذ مطلع القرن الحالي والعشرين.

وخلال تلك المسيرة العلمية التي تقارب نصف القرن، وهي فترة قصيرة جدا بالمقاييس إلى الدراسات الاستشراقية الغربية، ظهرت لدى المؤرخين اليابانيين اتجاهات ثقافية عدة كانت نتاج تعاقب جيلين من الباحثين اليابانيين المهتمين بالتراث، والتاريخ، والاقتصاد، والآداب، والفنون، والموسيقى، والفلسفة العربية. فقد أسس جيل الزواف القليل العدد من ذوي الثقافة الشمولية عن العالم العربي لولادة جيل كبير العدد وبتزايد باستمرار من الباحثين للتخصصين في قضايا محددة في تاريخ بلد عربي واحد، أو تاريخ متعلقة عربية، أو قضية محددة من قضايا التاريخ الاقتصادي أو الاجتماعي أو السياسي أو الثقافي للعالم العربي في مختلف حقبة، ونتج عن ذلك تراكم معرفي مهم، كما ونوعا، بدأت تظهر نتائجه على الساحة الثقافية العربية وهي المؤتمرات الدولية حيث بدأ باحثون يابانيون بتقديم مقولات جديدة متميزة تدعو إلى إعادة النظر في عدد من النظريات الاستشراقية الغربية المسألة والتي كان لها دور سلبي للغاية في تشويه صورة العرب أمام العالم الخارجي من جهة، وأمام العرب أنفسهم من جهة أخرى.

ختاما، يعيش للمؤرخون اليابانيون الآن بداية مرحلة مهمة من البحث العلمي التي قد تلهم اتجاهات جديدة تساعد العرب على إعادة نظر جذرية في تاريخهم على أسس أكثر دقة وموضوعية.

وليس من شك في أن إقامة علاقات وثيقة ومباشرة بين المؤرخين اليابانيين والمؤرخين العرب ستساهم في تصحيح كثير من المقولات الاستشراقية غير العلمية التي شوهت

## العراق التاريخي

صورة العرب والإسلام في غالبية الدراسات التاريخية الغربية. وقد ازدادت تلك الصورة سواداً في عصر العولمة الأمريكية الوحيدة الجانب ومقولاتها التسطحية حول «نهاية التاريخ» و«صراع الحضارات» و«موت الأيديولوجيا» و«الانتصار الثام لليبرالية» على التمتع الأمريكي الرأسمالي» وغيرها الكثير.

وبسبب غياب أي توجه استعماري للحكومة اليابانية تجاه العالم العربي، نجح الباحثون اليابانيون في الحفاظ على توجهاتهم الديمقراطية المستقلة، وهي دعمهم للقضايا العربية التحررية، وعملوا على حث الحكومة اليابانية لتنظيم مؤتمرات علمية دورية للحوار العربي-الياباني منذ مطلع الثمانينات بهدف تعميق الروابط مع الباحثين العرب من جهة، ونجسوا كذلك في الضغط على الحكومات اليابانية المتعلقة تلك الارتباط الوحيد الجانب بالسياسة الغربية حيث تبدو اليابان بمظهر التابع لهذه السياسة هي المنظمات العالمية، وبشكل خاص لسياستها الشرق - أوسطية المعازاة دوماً إلى جانب إسرائيل وضد العرب من جهة أخرى. وقد نبه الديمقراطيون اليابانيون على الدوام إلى مضاطر تبعية بلادهم للولايات المتحدة الأمريكية مما يهدد مصالحها الحيوية الكثيرة في العالم العربي، ودعوا اليابان إلى التحرر من تلك التبعية وإقامة علاقات ود وصداقة مع الشعوب العربية لأن الاحتلال الإسرائيلي إلى زوال أكبر، ويطالب المثقفون اليابانيون بتحرير الإرادة اليابانية من القبيح والقواعد العسكرية الأمريكية التي يكتلها. وبناء علاقات وطيدة مع الشعوب العربية على

قاعدة المصالح المشتركة بين اليابانيين والعرب <http://Archiv>

أذلك يبدل الديمقراطيون اليابانيون جهوداً مضنية لتعميق العلاقات العربية - اليابانية على أساس من الود والاحترام المتبادل بين الشعبين الياباني والعربي. إذ يلعب القرار الحكومي الرسمي الدور الأساسي في تطوير أو إعاقاة البحث العلمي الياباني عن الشعوب العربية والإسلامية. وذلك تجارب العقود المنصرمة على أن تمويل الأبحاث يخضع لتوجيهات الحكومة اليابانية، والؤسسات المالية والتجارية. وهي تقيم صلات وثيقة بمراكز الأبحاث الأمريكية والأوروبية، وتتبادل معها الخبرات والباحثين والمعلومات. فالبحث العلمي في اليابان، سواء من تاريخ الشعوب العربية أو غيرها من الشعوب يقوم، بالدرجة الأولى، على اتصالات ثنائية وتبادل الباحثين الأكاديميين بين مراكز الأبحاث اليابانية ومثيلاتها في العالم.

والخلاصة أن مراكز البحث العربية، وبشكل خاص التاريخية منها، تكاد تكون غائبة أو مغيبة بسبب إزاحتها المالية الشخصية. وعلى الرغم من كثرة الجمعيات التاريخية في الوطن العربي المحلية منها والقومية معاً، فإن دورها في تنشيط البحث العلمي التاريخي عن العالم العربي لا يزال هزيل للغاية. وهذا ما يحيل فعلاً إقامة مشاريع مستقبلية حول أبحاث تاريخية طويلة الأمد بمشاركة نخبة مشيرة من أفضل المؤرخين العرب واليابانيين.

1- محمود صاهب، « النهضة العربية والنهضة اليابانية، تشابه القدرات واختلاف النتائج »، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد 167، كانون الأول/ديسمبر 1999.

تجدر الإشارة إلى أن فكرة الكتاب قد بدأت عام 1990 - 1999، أثناء زيارتي الأولى لليابان بدعوة من معهد الدراسات الشوقية في طوكيو لمدة عشرة أشهر، ثم أعدت بحثاً مطولاً باللغة الإنجليزية أثناء زيارتي الثانية لليابان بدعوة من المعهد نفسه، وصدر عن منشوراته بطوكيو عام 1997 تحت عنوان:

Masoud DAHER: "Modernization in Egypt and The Japan in the nineteenth century: A comparative study", Institute of Developing Economies, Visiting Research Fellow Series, No.236, November 1999, in 82 pages.

2- استمر التوثيق لجمعية التحديث اليابانية عبر زيارة ثلاثة لليابان عام 1998 لمدة شهر بدعوة من جامعة طوكيو، وللمرة الرابعة لمدة سنة كاملة من أكتوبر 1997 إلى أكتوبر 1998 كاستاذ زائر إلى معهد الدراسات الشوقية في جامعة طوكيو. وقد أعدت في نهاية السنة بحثاً مطولاً باللغة الإنجليزية هو قيد النشر تحت عنوان:

Masoud DAHER: "Continuity and change in The Japanese modernization in the nineteenth Century", Institute of Oriental Culture, Tokyo University, (under press), in 124 pages.

3- يكفي التذكير في هذا المجال بأن دول الشرق الآسيوية واليونان هي لها دراست عميق لجمعية التحديث اليابانية واستفادت منها لتتألم بعض ذات سمات الجمعية هي دولة التي تحولت جزئياً في العقود القليلة الماضية. وقد ظهرت أكثر من دراسة، وألحيت عدة معاضرات، دعوت فيها الدول العربية إلى ضرورة الاستفادة من تجربة التحديث اليابانية لأنها نموذج ناجح يحتذى خارج المركزية الأوروبية - الأمريكية ولا يعود إلى تبعية الغرب على غرار تجارب التحديث العربية السابقة. وكانت آخر معاضرة أقيمت في هذا المجال « العرب واليابان، نحو عدالة تحمي التراث والأصالة »، قدمت على منبر «الجمع الثقافي في أبو ظبي» بتاريخ 9 نيسان/ أبريل 2000.

4- لعل أفضل مقالة علمية لبحث عربي عن اليابان هي التي نشرها شارل هيساوي بعنوان: Charles ISSAWI: "Why Japan?" in Ibrahim Ibrahim (ed): "Arab Resources", Georgetown University, Washington D.C, 1983.

ثم أعاد نشرها بالعربية ضمن كتابه:

شارل هيساوي، «تمالعات في التاريخ العربي»، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1991.

5- كوكيو واليابان، « لقد جاء الشعب حقا هذه المرة اليابان وإقامة الخط 1992 »، ترجمة لكامي ناكسوم، منشورات مؤسسة نوفل، بيروت 1994.

أعتقد أن هذا البحث هو أول كتاب يترجم مباشرة عن اليابانية إلى العربية، وقد ترجمه الأستاذ ناكسوم، وهو مستشرق ياباني شغل مركز القائم بأعمال سفارة اليابان ببيروت سنوات طويلة. ويربطني به صداقة حميمة وهو الذي شجعني على زيارة اليابان أكثر من مرة، والاعتراف لدراسة تجربة التحديث اليابانية منذ أكثر من عشر سنوات. ويلاحظ أن ترجمة العنوان ليست دقيقة بالعربية لأن القصود « جاء الشعب حقا هذه المرة » وليس « الشعب ».

فالتأريفة العربية للعروبة أن وأحدا كان يريد استئصال فكرة سكان القرية على أجداده إذا ما جدته الذئاب، فكان يصرخ بين عين وآخر: «الذئب، الذئب، الذئب، الذئب»، فذهب سكان القرية لجدته مرارا ليتكلموا كذبه على كل مرة إلى أن جاءه الذئب حقا واغتصبه، وهي صورة رمزية معبرة عن علاقات اليابان بالعرب لأن الحكومات اليابانية لم تكن تهتم بتاريخ العرب، ولثقافتهم وحضارتهم وفنهم وأهم الكبري. وكانت تحصر علاقاتها مع الدول العربية بتداول النفط العربي بالمالع اليابانية التي كانت لا تزال ضخمة الثمن حتى ذلك الحين، ولم تكن على درجة عالية من الجودة. إلا أن النفط العربي أصبح آنذاك عصب الاقتصاد الياباني، فكان لابد من تشجيع الدراسات العلمية التخصصية عن العالم العربي، ومنها الدراسات التاريخية، وأصبحت أزمة النفط لعام 1973 دورا أساسيا في زيادة اهتمام اليابانيين بالدراسات العربية في مختلف المجالات.

صدرت أخيرا دراسات كثيرة تتناول بالعقل حوار الحضارات منها:

1- تجمع الباحثات اليابانيات (تاتسوي)، العرب في المجتمعات العربية، تمايزات وتماثلات، الكتاب الخامس، 1998، بيروت 1999.

2- أبو يعرب المزروعي، «الحلق الحضارة العربية ومستقبل الإنسان العربي في نهج العقلية دار الطبعة، بيروت 1999.

3- مؤسسة ريتو معوش والمركز الثقافي العربي ومؤسسة فريدريش لومبارت (لنكسبورغ)، «معرض الثقافة، مطبوعات ليبيرية للحيات»، بيروت 2000.

4- اطلعت في هذا المجال على المؤلفات التالية التي ترجمتها مؤسسة الفكرية اليابانية يوشيكو كوريوا في معاصرة غير متكررة ألفتها مدونة من قسم التاريخ في كلية الآداب، العلوم الإنسانية - الفرع الأول - الجامعة اللبنانية، بيروت بتاريخ 19/04/2000 (الكتاب 1998).

يوشيكو كوريوا، «الدراسات العربية في اليابان، تاريخها وحالتها الحاضرة».

5- هناك عشرات الدراسات العلمية التي تناولت الدور البارز الفوكوزا في إصلاحات نابي (أوجيه الشهد) وأفكار الليبرالية الغربية، فقد دأب إلى نشرها على نطاق واسع في اليابان التي كانت أسيرة النظام الإمبراطوري، ومبادئ الطاعة للورقة عن نظام القيم الكونفوشيوسية. وعقد المؤرخ المصري المعروف رؤوف عباس حامد مقابلة مطولة بين شخصية كل من فوكوزا في اليابان ورافعة الطوطاوي في مصر، وتقرهما بالأفكار الليبرالية الغربية.

Raouf Abbas HAMED: "The Japanese and Egyptian Enlightenment: a Comparative study of FUKUZAWA Yukiaki and Rifa'at al-Tahawi", Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa, Tokyo University of Foreign Studies, Tokyo 1990.

6- أوجيهو ناكاتو، «الرحلة اليابانية إلى الجزيرة العربية 1768-1769م»، ترجمة سارة تانغليتي، إصدارات دار الملك عبدالمعز، الرياض 1417هـ.

7- David GOODMAN & Naomori MIYAZAWA: "Jews in the Japanese Mind: The history uses of a cultural stereotype" New York 1995.

8- تراجع في هذا المجال ونهتي النظر الأمريكية واليابانية:

- Harrison HOLLAND: Japan challenges America: Managing an alliance in crisis", Oxford 1992.

- Shintaro ESHIHARA: "The Japan can say No", New York 1989.

**12-** أمضى الصديق إيجي تاتسايواوا التخصص في تاريخ الشرق المصري. بأسماء المؤرخين اليابانيين، ومجلات تخصصهم، وإليه يعود فضل أساسي في تقديم معلومات مهمة ساعدتني على إعداد هذه الدراسة. إلا أن تصنيفه للمؤرخين اليابانيين تراجع بين جيلين وثلاثة أجيال فجاء مرتبكا غير رسالته إلى مؤسسة إيتيريتا. وقد اعتدت تصنيف هؤلاء المؤرخين ضمن جيلين وذلك بالاستناد إلى معرفتي الشخصية بعد كبر منهم.

**13-** التحقت في الفرقة مرارا لثاء بعد من جيل الرواد وفي طليعهم الأستاذة إيتاكي، وناكاوكا، وناوشي، وهاباشي، وكاتاكورا. فاستفدت كثيرا من ملاحظاتهم الثمينة في إعداد دراساتي المتعلقة عن اليابان. يعتبر البروفيسور إيتاكي الصديق الكبير لجميع الباحثين والطلاب العرب. وقد خصه كتاب «الهدوء في الفكر الياباني» للشار إليه أملاء بصفحات طويلة من النقد الجارح بسبب دعوته غير المصدرة للقضايا العربية، وبشكل خاص للقضية الفلسطينية. وكان له الدور البارز في تشكيل «مملكة الشعب» بطوكيو عام 1987. تحاكمه جرائم إسرائيل في لبنان.

ويعتبر البروفيسور ناكاوكا من أفضل المتخصصين في التاريخ المصري في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وإليه يعود الفضل في نشر وتلخيص البعثات اليابانية إلى مصر دراسة مسألة القرويين والتحكم المخطط. وقد زرتة مرارا في مكتبته بجامعة شوهوا Sophia واستفدت من توجيهاته.

وقد المصيبة برفقة البروفيسور شوتو. عندما كانا (أكتوبر 1996 - أكتوبر 1998) في مكتب محاور لكتبة في معهد الدراسات الآسيوية بجامعة طوكيو. وكان مكتبنا من جانب المؤسسة اليابانية لدعم الثقافة The Japan Foundation، بمقرها الحالي في اليابان. وأثناء وجود البروفيسور شوتو الذي نشر مقالات بحثية عن تطور الصناعات الحرفية في الدول العربية والإسلامية، وكانت لي معه لقاءات متكررة في اليابان. ولم يترك تقدم العمر وفقدان التعلق من متاعبة البحث. فزارني مراراً في لبنان أثناء الحرب الأهلية.

أما المؤرخ الدبلوماسي كوكو كاتاكورا فقد التقيته أكثر من مرة يوم كان مديراً تنفيذياً للمؤسسة اليابانية لدعم الثقافة في طوكيو. وقد شغل منصب سفير اليابان في مصر. واعتبر زوجته مولودكم كاتاكورا من أبرز رواد الأنثروبولوجيين في العالم. ولديها آراء مهمة حول مشكلات التحديث في العالم الثالث استفدت منها كثيرا في دراساتي عن اليابان. ونشر الزوجان كاتاكورا دراسات مشتركة مهمة عن الشرق الأوسط أبرزها:

Kano KAMAKURA & MOTOKO KAMAKURA: "Japan and the Middle East", The Middle East Institute Of Japan, Tokyo 1991 & 1994.

ونشرت المؤسسة اليابانية لدعم الثقافة كتابا مهما بعنوان:

The Japan Foundation (ed): "The Islamic World and Japan, in pursuit of Mutual understanding", Tokyo 1981.

**14-** في لقاء مطول مع البروفيسور إيتاكي أثرت مسألة لدور الدراسات اليابانية عن العالم العربي. فبادرتني إلى القول بأنها على العكس من ذلك، كثيرة ومتنوعة. وبالإنجليزية والفرنسية إلى جانب اليابانية. لكن الباحثين العرب لا يهتمون كثيرا بما يكتبه اليابانيون عنهم لأنهم مشغولون نحو العرب فقط منذ قرون طويلة. والعدائي بالنامية كثيرا ضطبا تضمن أكثر من أربعة آلاف مقالة نشرها اليابانيون عن العرب والإسلام خلال السنوات 1874 - 1944.

The Center for East Asian Cultural Studies: Bibliography of Islamic and Middle Eastern

Studies in Japan 1888-1988, The Tokyo-Bunko, 1992.

The Middle Eastern Culture Center: "Urbanism in Islam: The proceeding of the international Conference on Urbanism in Islam, October 22-28, 1989", Tokyo 1990.

-15

وقد أقيمت في الفرصة للمشاركة بالخصوصية في أعمال المؤتمر بطوكيو عام 1989، قدمت ورقة بالإنجليزية عن تطور مدينة بيروت نشرت في المجلد الثالث، صفحات 285-417.

-16

يعتبر معهد الاقتصاديات المتطورة من أهم المؤسسات الثقافية التي لعبت دوراً أساسياً في تعريف اليابانيين على الطبقات الثقافية في الدول النامية، ومنها الدول العربية والإسلامية. وقد أقيمت في الفرصة لزيارة اليابان مرتين عن طريقه. كذلك لعبت الجامعات اليابانية، ومؤسسات ثقافية وإدارية أخرى دوراً ملحوظاً في تعريف اللكثين اليابانيين على كوكبة من أفضل الطبقات الثقافية العربية منهم، على سبيل المثال لا الحصر: حسن خلفي، نصر حامد أبو زيد، أنور عبدالمكوك، محمد كركي، يوسف الأبيش، عبدالجليل القاسمي، جودير إبراهيم علي، محمد بن عويو، وقيل خليفة، علي بركات، غاسم السوروقي، رؤوف عيسى حامد، عبدالعزيز السقا، الهادي المشجرك، محمد السيد سليم، محمد فضيحة، وكثير غيرهم. ومن التوقع أن يزور ضابط خلال المصيف جادة لوهوكو TOROOCO في صيف 2001 بدعوة من رئيس قسم العلاقات الإسلامية المكور يوشيميو كيمورا.

-17

Yasu ITAGAKI, Makoto ODA, and Minoru SHIBUCHI: "The Israeli Invasion of Lebanon, 1982: Inquiry by the International People's Tribunal", Tokyo, 1983.

-18

انضممت في إحدى هذه الحملات على القوات الفلسطينية التي أرسلتها إلى المورخ الصنيدي لحيي تالاساوا هيراكوتشي. هذا بالإضافة إلى مشاركة شخصية ناشطة وسدافة معقدة ليريطي يداية هولا، المورخين، ومنظمتهم من قبل الشبيبات.

-19

بدأ الحوار بين الجانبين في عامي 1974 و 1984 ونشرت أبحاثهما بالإنجليزية. ثم توقف ليصنم في مطلع التسعينات لتصدر العمالة في ثلاثة مجلدات: الأول بالعربية والثاني والثالث بالإنجليزية. وقد تفاوتت هذا الموضوع المهم في دراسة مطولة لعند عنوان

مسمووم ضاهي، "التفاعل الثقافي بين الثقافة العربية والثقافة اليابانية: الواقع التاريخي والأفاق المستقبلية"، نشرت في كتاب: "الثقافة العربية والثقافات العالم، حوار الأديان، الصادر عن المؤسسة العربية للدراسة والثقافة والعلوم، تونس 1999، صفحات 145-171.

-20

لقد أقيمت في الفرصة للمشاركة في كثير من الفعاليات التي نظمتها واحتلن وباربون شيبات حول موضوعات متنوعة. فمن عادة الباحثين الشباب أن يحضروا أندية مؤلفة من الشاطئ التي ياربوها وحملوا معها الكثير من الصور والوثائق والشهادات العائلية. ويتم توزيع تلك المعلومات على الباحثين بهدف إثراء البحث الجماعي في الأبحاث العلمية.

والشير هذا إلى اهتمامي المبكر بمسألة البدو والبدو في العالم العربي التي أعربت لها كتاباً كبيراً صدر في بيروت عام 1986 بعنوان: "المشرق العربي للعصر، من البداوة إلى الدولة الحديثة"، وقد لفت كتابي أن إلقاء بعض الأثريين واليهوديين الشباب، وشكل مضمون، لبعض الفعاليات البدوية العربية بعد إقامة مطولة بين بدو مصر وبداية السلام. وهناك جدول من الباحثين اليابانيين الشباب منصرف إلى دراسات كثير من المشكلات المعقدة في العالم العربي، ومنها مشكلات البدو والطفولة والأقليات العرقية والشرقية وغيرها.

## آل بن تيشوم النساطرة في البلاط العباسي

د. عادل زيتون\*

مقدمة

لهش السريان عامة والنساطرة خاصة<sup>(1)</sup> بدون استحيى في بناء الحضارة العربية الإسلامية وتقديمها<sup>(2)</sup>. وإذا كان هذا الدور محدوداً ومحدوداً في العصر الأموي، إلا أنه عندما أكثر صليبا وشمو لا في العصر العباسي، حيث لم يقتصر على قيادة حركة الترجمة من السريانية واليونانية إلى العربية فحسب، وإنما ظهر بينهم عدد كبير من العلماء الذين أسهموا، من خلال مؤلفاتهم، في إثراء الحياة الفكرية، وتطوير العديد من علوم الحضارة، ولا سيما في ميدان الطب والفلسفة والفلك.

كما برز، من بين هؤلاء النساطرة، عدد من الأطباء، الذين خدموا في بلاط الخلفاء والأمراء العباسيين، وقلدوا إدارة المستشفيات، ورئاسة الأقطاب في بغداد، وغيرها من المدن الإسلامية. وقام عدد منهم، أيضاً، بإدارة المؤسسات الثقافية، بكفاية واقتدار، كما هيئت الحكمة، في بغداد، وفخلاً عن ذلك كله، كان العلماء النساطرة، موضوعياً، هم الأداة الرئيسية، التي اتصل من خلالها المسلمون بعلوم اليونان وفلسفتهم، والواسطة التي انتقل من خلالها التراث السرياني واليوناني، وخاصة في ميدان الطب والفلسفة، إلى بلاد فارس. هذا بالإضافة إلى أن هؤلاء النساطرة كانوا أحد معابر التراث الطبي الشرقي عامة، والفارسي والهندي خاصة، إلى التراث الإسلامي<sup>(3)</sup>.

\* أستاذ بكلية التربية الإسلامية، الكويت.



وتهدف هذه الدراسة إلى إلماطة القارئ عن أسيرة بختيشوع، التي كانت أولى الأسر النبطية التي دخلت في خدمة البلاط العباسي. والأسيرة النبطية الوحيدة التي توارث ابنائها «صناعة الطب» وخدموا بها. في بلاط الخلفاء والأمراء العباسيين قرابة ثلاثة قرون. ولعبوا دوراً متميزاً في ميدان الطب الذي كان أكثر الميادين رواجاً في المجتمع العباسي. وقد بدأ البحث بالإشارة إلى بزوغ نجم هذه الأسرة في مدينة جندیساور، وكيف ذاع صيتها وهلا شأنتها عندما انتقل ابنؤها إلى عاصمة الخلافة العباسية في بغداد. وبعد أن استعرض البحث أطباء هذه الأسرة والخلفاء والأمراء الذين خدموا في بلاطهم، مضى إلى الكلام عن العوامل التي ساعدت على بروز هذه الأسرة في حقل الطب خاصة، ممارسة إلى والديها وترجمة. وبعد أن سجل البحث شهادات بعض الخلفاء والأطباء والمؤرخين بمهارة آل بختيشوع في «صناعة الطب»، التفت بعض الأعضاء على المكانة الأدبية التي تحفظت لهم. والثروة التي حصلوا عليها ودورهم في الحياة السياسية. ثم أشار البحث إلى بعض المناصب التي تعرض لها أبناء هذه الأسرة، خلال مسيرتهم الطويلة تلك. واختتم البحث بعرض أهم النتائج التي توصلت إليها الدراسة.

### آل بختيشوع في جندیساور

من المعلوم أن آل بختيشوع من الأسر السريانية التي اعتنقت المذهب النبطي. وأصلها بالهجرة، ندرجها، من الجزيرة الفراتية إلى بلاد فارس، منذ أواسط القرن الخامس الميلادي، فساروا من

اضطهاد الدولة البيزنطية لها، ولا سيما بعد مجمع إفسس المسكوني عام ٤٣١م<sup>(١)</sup>. واستقرت في مدينة جندیساور<sup>(٢)</sup>. ولم يمض وقت طويل حتى وصل إلى هذه المدينة الفارسية علماء مدرسة الزهرا الطبية والفلسفية، بعد أن أقدم الإمبراطور البيزنطي زينون (٤٧١ - ٤٩١م) على إغلاقها عام ٤٨٩م، بحجة أن علماءها وفلاسفتها قد اعتنقوا المذهب النبطي. وقد اضطر هؤلاء إلى التوجه شرقاً، حيث رحّب بهم الفرس، أعداء البيزنطيين. وأكرموا وهداهم وأسكنوهم في جندیساور<sup>(٣)</sup>. وسرعان ما لحق هؤلاء العلماء والفلاسفة النساطرة إلى المدينة الأخيرة، رهنط من فلاسفة اليونان بعد أن أطلق الإمبراطور البيزنطي جستنيان (٥٢٧ - ٥٦٥م) مدرسة أليفا الفلسفية عام ٥٢٩م. وصار أملاك فلاسفتها وتل عقولهم وقيد ألسنتهم. وقد وجد هؤلاء، بدورهم، في بلاد فارس الملاذ والحماية. فاستقروا إلى جانب زملائهم النساطرة في جندیساور، وأسهموا في نقل التراث اليوناني إلى اللغة الفارسية<sup>(٤)</sup>.

وهكذا التقى على أرض جندیساور التراث السرياني واليوناني والفارسي وقد أثرى هذا التلاقح الثقافي الحركة العلمية فيها، ولا سيما في عهد الملك الفارسي المستبشر كسري

أنوشروان (521 - 579م)، الذي أسس في جندیسابور عام 559م مدرسة للطب والفلسفة<sup>(1)</sup> والحق بها مستشفى كبيراً. وبالتالي سارت مزاولة الطب في هذا المستشفى جنباً إلى جنب مع التدريس والتأليف والترجمة للمؤلفات الطبية اليونانية والسريانية والفارسية والهندية. وعلى الرغم من أن أهل جندیسابور استخدموا الفارسية واليونانية والسريانية، إلا أن لغة التدريس في مدرستها كانت السريانية. كما أن معظم الشرفح عليها كانوا من العلماء الساسانية<sup>(2)</sup>. وعندما فتح العرب المسلمون جندیسابور عام 12 هـ/ 638م، كانت مدرستها الطبية في أوج مجدها، ولقي علماءها ترحيباً وتشجيعاً من الحكام المسلمين<sup>(3)</sup> وبالتالي فطنت الحركة العلمية فيها على ما كانت عليه من تألق. واستمرت مدرستها على ما كانت عليه من ازدهار، حتى انتقلت، كما سنرى، إلى بغداد، مع انتقال آل بختيشوع إلى العاصمة العباسية<sup>(4)</sup>.

وهي هذه البيئة العلمية، النابضة بالحياة، نشأ آل بختيشوع وترعرعوا، وإذا كنا لا نملك معلومات وهرة عن الأجداد الأوائل لهذه الأسرة في جندیسابور، لكننا نعلم علم اليقين أن أبنائها كانوا من أرفع العلماء الساسانية. فقبل قيام الدولة العباسية، والدليل على ذلك أن جورجيس بن بختيشوع كان يتولى رئاسة مستشفى جندیسابور عندما استدعي إلى بغداد عام 158 هـ/ 775م، لمعالجة الخليفة أبي جعفر المنصور (136 - 166 هـ/ 752 - 775م)، كما كان ابنه بختيشوع أبرز الأطباء الذين كانوا يعملون في هذا المستشفى<sup>(5)</sup>. فضلاً عن أن اختيار الخليفة لهذا الطبيب بالذات كان بناءً على شهرته الواسعة في الطب والتي سبقته إلى عاصمة الخلافة بوقت طويل.

### آل بختيشوع في خدمة الخلفاء والأُمراء

تُجمع المصادر التاريخية المعنية بهذا الموضوع، على أن أول اتصال بين آل بختيشوع وبين البلاط العباسي، كان بين الخليفة أبي جعفر المنصور وبين الطبيب جورجيس بن بختيشوع (ت 161 هـ/ 771م)،

الذي كان يعمل، كما أشرنا، رئيساً للأطباء في مستشفى جندیسابور. وتبين هذه المصادر أن أبا جعفر استدعي جورجيس إلى بغداد عام 158 هـ/ 775م، لأن مرضاً أصاب معدته، «واقترنت شهوته، وكفما عانجه الأطباء ازدياد مرضه». ثم أمر الخليفة حاجبه، وهو الربيع بن يونس (ت 169 هـ/ 786م) بجمع أطباء البلاط لشاورتهم. وقال لهم: «من تعرفون من الأطباء، في سائر المدن، طبيباً ماهراً؟ فقالوا: ليس في وقتنا هذا أحد يشبه جورجيس رئيس أطباء جندیسابور، فإنه ماهر في الطب وله مصنوعات جليلة»<sup>(6)</sup>. وبالفعل أمر أبو جعفر بإحضار جورجيس، الذي اتصاع لأمر الخليفة «مكرها»، وشاور جندیسابور إلى بغداد بعد أن أوصى ابنه بختيشوع بأمر المستشفى، ومصطحباً معه اثنين من تلاميذه<sup>(7)</sup>. ولما وصل جورجيس

## الفكر التاريخي

إلى البلاط وخب به المنصور ترحيباً حاراً. ونجح الطبيب في أيام معدودة في علاجه نجاحاً تاماً. وتمسك الخليفة بصورجيس ومنحه من العودة إلى بلده<sup>(١٢١)</sup>. وفي عام 157 هـ/ 176م مرض جورجيس مرضاً شديداً، فطلب من أبي جعفر أن يأتى له بالعودة إلى جنديسابور. فأتى له، بل أمر أن يرافقه خادم في إياه، وأن يدفع له عشرة آلاف دينار مكافأة له على خدماته. وهكذا عاد جورجيس إلى بلده بعد أن أمضى أربع سنوات في خدمة الخليفة، وترك صيته عالماً طيباً في بغداد عامة والبلاط العباسي خاصة<sup>(١٢٢)</sup>. ولا شك في أن جورجيس هذا هو الذي مهد الطريق لأبنائه وأحفاده، بل والعلماء جنديسابور المسافرة عامة، للعودة تدريجياً إلى العاصمة العباسية.

وعندما مرض الهادي (ت 170هـ/ 787م)، في خلافة والده المهدي (168 - 169هـ/ 785 - 786م)، وفشل أطباء البلاط في علاجه، أُمع الخليفة باستدعاء الطبيب بختيشوع بن جورجيس من جنديسابور. وعلى الرغم من أن بختيشوع هذا كان يعمل وقتذاك رئيساً لمستشفى المدينة، فقد تيسر الدعوة ووصل إلى بغداد وعالج الهادي. ولكن يبدو أن والده الأخير، وهي الطهران، انزعجت من استدعاء بختيشوع هذا وتجاهل طبيبها الخاص وهو أبو قريش، فأخذت في «مناكدة بختيشوع ومشاريته». وعندما علم المهدي بسرقات زوجته أمام بختيشوع إلى بلده، مكرها، إيثارا للإسلام<sup>(١٢٣)</sup>.

وفي عام 171هـ/ 787م شكا الرشيد (170 - 193هـ/ 787 - 809م) من صداع شديد، وفشل أطباء البلاط في علاجه، فانتقل لوزيرة يحيى بن خالد البزرجي (ت 190هـ/ 805م) إن هؤلاء الأطباء لا يحسنون شيئاً. وسأله أن يطلب له طبيباً ماهراً، فتصدى يحيى طلبه باستدعاء بختيشوع بن جورجيس، الذي سبق أن جاء من جنديسابور إلى بغداد لمعالجة أخيه الهادي. ووصل بختيشوع إلى البلاط العباسي، وخب به الرشيد ترحيباً حاراً. وبعد أن نجح في علاجه أمر أن تطلع عليه «طلعة حسنة جليلة». ولما من أطباء البلاط<sup>(١٢٤)</sup>. واستمر بختيشوع في خدمة الرشيد حتى وفاته عام 181هـ/ 800م.

وكان بختيشوع قد عالج، بأمر من الرشيد، جعفر بن يحيى عندما سقط مريضاً عام 175هـ/ 791م<sup>(١٢٥)</sup>. ولما شفى طلب جعفر من بختيشوع أن يختار له طبيباً ماهراً ليتولى خدمته. فرشح له ابنه جبرائيل، الذي يبدو أنه كان يعمل مع والده في بلاط الخليفة. ودخل جبرائيل في خدمة جعفر. ونجح في علاجه من مرض كان يعطيه<sup>(١٢٦)</sup>. ولكن سرعان ما انتقل هذا الطبيب إلى خدمة الرشيد، وذلك على إثر نجاحه في علاج جارية أمة عدة من مرض أصابها وعجز أطباء البلاط عن علاجها<sup>(١٢٧)</sup>. فازدادت مكانة جبرائيل عند الرشيد، حيث طافت ما كان لوالده وجده عند الخلفاء<sup>(١٢٨)</sup>. فتمت طبيبة خاصاً به<sup>(١٢٩)</sup>. وأصبحت في حملاته ضد الروم (البيزنطيين)، وهي زيارته المتكررة إلى الرقة وأبهرها من لندن الإسلامية، وكذلك

عندما ذهب إلى مكة حاجا. كما كان جبرائيل إلى جانبهِ عند وفاته بمدينة طوس عام ١٩٢ هـ/٨٠٩ م<sup>(٢٢)</sup>. وبعد وفاة الرشيد دخل جبرائيل في خدمة الخليفة الأمين (١٩٢ - ١٩٨ هـ/٨٠٩ - ٨١٢ م)، ولقي عنده الاحترام والتكريم. ولكن عندما قُتل الأمين وتقلد المأمون الخلافة (١٩٨ - ٢١٨ هـ/٨١٢ - ٨٢٢ م)، أمر الأخير بالقبض على جبرائيل وزوجه بالسجن، بحجة أنه اتجه للخدمة أخيه الأمين بعد وفاة الرشيد، ولم يتجه للخدمة في بلاطه<sup>(٢٣)</sup>.

وكان أن سخط وزير المأمون، وهو الحسن بن سهل، عام ٢٠٢ هـ/٨١٢ م، مريضا وفشل الأطباء في علاجه فاضطر الحسن، عندئذ، إلى إخراج جبرائيل من السجن لعلاجه، وبالفعل نجح الأخير في معالجة الوزير خلال أيام قليلة، وكشف الحسن إلى المأمون بطيئه الأمر وبسأله الصفاق عنه. وكان موقف الخليفة إيجابيا حيث عفا عن جبرائيل<sup>(٢٤)</sup>. ولكن عندما وصل المأمون إلى بغداد عام ٢٠٥ هـ/٨٢٠ م أمر بأن «يجلس جبرائيل في منزله ولا يخدم»<sup>(٢٥)</sup>. أي فرض عليه نوعا من الإقامة الجبرية.

وشاعت الظروف أن يمرض المأمون نفسه عام ٢١٠ هـ/٨٢٥ م وفشل أطباء البلاط في معالجته فشلا ذريعا، إلى درجة أن حالته الصحية تدهورت تدهورا خطيرا. ونصح الخليفة، والعالمة هذه، باستدعاء جبرائيل لأنه أكثر الأطباء دراية بأمرجة أولاد الرشيد منذ طفولتهم. وبالفعل استدعى الأخير، ونجح في علاج الخليفة نجاحا تاما خلال ثلاثة أيام. «فُسِّرَ به المأمون سرورا عظيما، واستقر جبرائيل على إثر ذلك، في عتبة المأمون وأخذ مكة وعمره في الثلث»<sup>(٢٦)</sup>.

وكان أن أُمِّ مَرْثُ شَدِيدُ كَاطِبِ جِبْرَائِيلَ، فِي الزَّمَانِ الَّذِي كَرَّمَ فِيهِ الْمَأْمُونُ عَلَى الْخُرُوجِ بِحِمْلَتِهِ ضِدَّ الرُّومِ عام ٢١٢ هـ/٨٢٨ م. فامر الخليفة بأن يمكث جبرائيل في بغداد، وأن يرافقه في حملته هذه ابنه بختيشوع. ومات جبرائيل في العام نفسه (٢١٢ هـ/٨٢٨ م)، أي أثناء غياب الخليفة وابنه في الحملة المذكورة<sup>(٢٧)</sup>.

ورث بختيشوع بن جبرائيل- الذي يمكن أن نطلق عليه اسم بختيشوع الثاني، تمييزا له عن جده، الخدمة في بلاط المأمون بن والده. واستمر فيها حتى وفاة الخليفة عام ٢١٨ هـ/٨٢٢ م. ثم دخل بختيشوع (الثاني) في خدمة المعتصم بالله (٢١٨ - ٢٢٧/٨٢٢ - ٨٤٢) ثم الخليفة الواثق (٢٢٧ - ٢٢٢/٨٤١ - ٨٤٦ م)، والخليفة التوكل (٢٢٢ - ٢٢٧/٨٤٦ - ٨٦١ م)، وأقام معه في سامراء. وعالج أثناء خلافة الأخير ابنه المعتز. ثم خدم الخليفة المستعصم (٢٤٨ - ٢٥٢/٨٦٢ - ٨٦٦ م)، والخليفة المهدي (٢٥٥ - ٢٥٦/٨٦٩ - ٨٧٠ م)<sup>(٢٨)</sup>. اتجب بختيشوع (الثاني)، والذي مات عام ٢٥٦/٨٧٠ م<sup>(٢٩)</sup>، ولدين: الأول اسمه: عبيد الله، وعمل كاتباً، وليس طبيباً، لدى الخليفة القادر (٢٦٥ - ٢٦٠/٩٣٢ - ٩٣٢ م). والثاني اسمه يوحنا (يعقوب)، وكان طبيباً ماهراً، وخدم الواثق بالله العباسي (٢٧٨/٨٩١). وكان يعتمد عليه كثيرا واعتاد على تسميته «مفرج كرب». وقد مات يوحنا هذا عام ٢٩٠/٩٠٢ وقد

خلف أبنا اسمه: بختيشوع، والذي برز في ميدان الطب، وكان طبيب الخليفة المقتدر، ومن ثم خدم الخليفة الرضا (٢٢٢ - ٢٢٩/٢٣٥ - ٩٤٠هـ) (٢٧).

وضع جبرائيل بن عبيد الله بن بختيشوع (الثاني) في صناعة الطب - ويمكن أن نطلق عليه اسم جبرائيل الثاني - تميزاً له عن جد والده، وقد ذاع صيت هذا الطبيب في الأفاق، حتى أن عضد الدولة البويهري (ت ٢٢٢/٩٢٢) صاحب شيراز، استدعاه من بغداد عام ٢٦٧/٩٦٨، واستقر جبرائيل في بلاطه، وكان بصحته عندما دخل بغداد عام ٢٦٦/٩٦٦ بوصفه طبيباً الخاص. وقد قسم جبرائيل (الثاني) وقته في بغداد بين العمل في المستشفى، الذي جده عضد الدولة في بغداد، وهو «المستشفى العضدي»، وبين الخدمة في البلاط. وكان ينام جبرائيل في دار الوزارة، أحياناً، لأن مرض عضد الدولة كان يتطلب من الطبيب ألا يفارقه. وعالج جبرائيل (الثاني) بناء على أمر من عضد الدولة، عدداً من الأمراء المسلمين مثل: الصاحب بن عباد، أمير الري، وخسرو شاه، ملك الديلم، وحسام الدولة، صاحب الموصل، وبعد وفاة عضد الدولة أمضى جبرائيل الثاني السنوات الأخيرة من حياته في خدمة معهد الدولة، صاحب ميافارقين، ومات هذا الطبيب في المدينة الأخيرة ودفن بظاهرها عام ٢٩٩/١٠٠٥هـ (٢٨).

وبعد عبيد الله بن جبرائيل (الثاني) آخر الأطباء الذين اشتهروا من أسرة بختيشوع، وقد ظل يعيش في ميافارقين، بعد وفاة والده وابنه، ومات فيها عام ٥٠٨/١١١٤م (٢٩).  
وبهذه فإن نؤكد أن انتقال بختيشوع من جندسابور إلى بغداد كان بداية مرحلة جديدة في تاريخ هذه الأسرة الساسانية، كما شكل نقطة تحول مهمة في تاريخ الطب العربي الإسلامي، ولأسيما وقد انتقل معهم إلى بغداد التراث السرياني واليوناني والفارسي والهندي. هذا فضلاً عن أن إلزام آل بختيشوع بخدمة الطغاة العباسيين وبعض أمراءهم، على امتداد ثلاثة قرون، قد فتح الباب واسعا لهجرة كبار أطباء جندسابور وعلمائها (٣٠) من سيطرة وغير سيطرة، الواحد منهم نال الآخر إلى العاصمة العباسية. وهكذا فقدت جندسابور أهميتها العلمية، ولغدت بغداد هي التوراة الوحيدة لتراث الشرق والغرب في ذلك العصر.

### العوامل التي ساعدت على بروز آل بختيشوع

لم يكن نبوغ آل بختيشوع في «صناعة الطب» واستمرارهم في خدمة الطغاة والأمراء، قرابة ستة أجيال، حدثاً مفاجئاً أو صدفة تاريخية معزولة عن العصر الذي عاشوا فيه والمجتمع الذي احتضنهم،

وإنما كان محصلة جملة من العوامل التي تفاعلت مع بعضها، وأسهمت جميعاً في بروز أبنا هذه الأسرة وانفرادهم بمكانة علمية وأدبية ومالية متميزة في المجتمع العباسي. ولعل أهم هذه العوامل هي:

أولاً: إن العصر الذي عاش فيه آل بختيشوع، كان عصر بناء الحضارة العربية الإسلامية وتقديمها. فمن ناحية القول إن خلفاء العصر العباسي، ولاسيما الأول، قد شجعوا العلماء، ووفروا أسباب النهضة العلمية<sup>(١٢٠)</sup>، فابو جعفر المنصور - الذي كان أول من اتصل بال بختيشوع - كان «جيد المشاركة في العلم والأدب، وقرب العلماء وأعلى منزلتهم وعنى بالترجمة، كما أحب الرشيد» الذي خدم في بلاطه اثنان من آل بختيشوع، «العلم وأهله»، والتف حوله مجموعة قادرة من العلماء والأدباء<sup>(١٢١)</sup>، و«فاق أقامون» الذي خدم في بلاطه اثنان من آل بختيشوع - أسلافه في تشجيع العلم والبحث والمناظرة والجدل، وفي توفير الحرية الفكرية، وفي «العناية بالفلسفة وعلوم الأوائل ومنهجها»، كما أسس «بيت الحكمة» للإشراف على حركة التراجم والترجمة، وبذل الأموال الطائلة لشراء الكتب اليونانية وترجمتها<sup>(١٢٢)</sup>، كما تهضمت بعض الأسر والشخصيات الإسلامية - المعاصرة لآل بختيشوع - بدور مهم في تشجيع الحركة العلمية ورعايتها. كالبزامة وأولاد موسى بن شاكر والوزيرين الفضل بن سهل ومحمد بن عبد الملك الزيات. ويضاف إلى ذلك كله أن افتتاح أول مصنع للورق في بغداد، أيام الرشيد، قد أسهم إسهاماً مباشراً في ازدهار عمليات النسخ وانتشار حركات الوراقين ونداول الكتاب. ولاشك في أنه لم يكن بإمكان هذه الحركة العلمية أن تتطرق وتسلم نوايا الأتباع الاقتصادي الذي عم أرجاء العالم الإسلامي وقتذاك. فقد كان يرد على الخليفة هارون الرشيد، مثلاً، من خارج الأقاليم الإسلامية - بعد أن تقطعت هذه الأقاليم جميع حاجاتها - وهو رغبة ملحة في رفع مستوى. وعندما مات ترك في بيت ماله نحو تسعمائة مليون درهم<sup>(١٢٣)</sup>. وسنذكر القول إن العصر الذي عاش فيه آل بختيشوع ونظما، كان عصر تقدم وازدهار. وأحد هؤلاء من كل معطياته وإمكاناته. وكلوا في الوقت نفسه، من أدواته وإفرازاته.

ثانياً: لقد أهداه آل بختيشوع أبعاء هائلة من اهتمام العرب بالطب<sup>(١٢٤)</sup>، بل كانت مهنة الطب أكثر المهن رواجاً في ذلك العصر، ولاسيما أن المجتمع العباسي شهد تنوعاً كبيراً من مشاكل الناس ومشاكلهم، ويقول أحد المؤرخين إن أقامون أقام ولهمة في أحد الأعيان اشتملت على أكثر من ثلاثمائة نوع من الطعام<sup>(١٢٥)</sup>. كما شهد هذا المجتمع اختلاطاً كبيراً بين شعوب وأمم متباينة في أصولها وديانتها وأجناسها ... إلخ. ولهذا لحدا الطب «صناعة» مهمة وواسعة الانتشار، حتى أن الخلفاء العباسيين وضعوا صناعاتي «الطب والتجسيم» تحت حمايتهم لحاجتهم العملية إليهما<sup>(١٢٦)</sup>.

ثالثاً: لقد أهداه آل بختيشوع هائلة كبيرة من انتشار ظاهرة واضحة في المجتمع العباسي، وهي ثقة الناس عامة والخلفاء خاصة بأطباء من أهل الذمة أكثر من قناتهم بأطباء من المسلمين. ولهذا كان الإقبال على آل بختيشوع وأمثالهم من أهل الذمة إقبالا شديداً. ويتحدث الجاحظ (ت ٢٥٥ / ٨٦٨) في كتابه «البيان»<sup>(١٢٧)</sup> من هذه المسألة بأمانة

## الفكر التاريخي

علمية، حيث يروي قصة الطبيب البغدادي النسل أسد بن جاني الذي لقي الكساد، على ما هو عليه من علم ومعرفة بالطب، وعلى الرغم من انتشار الأوبئة والأمراض في ذلك المنة، وذلك لكونه مسلماً.

رباعياً كان التسامح الديني، الذي يُعدُّ سمة واضحة في سياسة الدولة العباسية، وبخاصة في عصرها الأول، عاملاً مهماً في بروز آل بختيشوع وغيرهم من علماء أهل الذمة. ولم يتمتع هؤلاء بالحرية الدينية فحسب، وإنما شاركوا مشاركة فعالة في إدارة الدولة ومؤسساتها، فمنهم من تولى رئاسة الأطباء في بغداد مثل بختيشوع وابنه جبرائيل، ومنهم من تقلد مناصب رفيعة كرئاسة «بيت الحكمة» مثل يوحنا بن ماسوية وحنين بن اسحق<sup>(14)</sup>. وإذا كنا لا نعالج، في هذه المقالة، موضوع التسامح الديني في الإسلام، إلا أننا نود أن نؤكد أن الخلفاء العباسيين لم يعيروا أحداً من آل بختيشوع على اعتناق الإسلام، وتروى المصادر التاريخية قصة طريقة في هذا الصدد، ولكن لها دلالات عميقة، وهي أن أبا جعفر النعمان قام بزيارة طبيبه جورجيس أثناء مرضه في بغداد عام ١٥٢هـ/٧٦٩م، وقال له: «يا حكيم الآن الله واسلم وأنا أضمن لك الجنة فقال جورجيس: قد رضيت بذلك أباي في الجنة أو في النار، فضجعت النعمان من قوله هذا، وسواء أكان حديث الخليفة مع طبيبه على سبيل الدعاية أم كان بين الجسد والدعاية، فإنه يمكن قراءتها كمنها من التسامح<sup>(15)</sup>، وقد بلغ التسامح الديني مع المسيحية بعضه خاصة درجة أنه منح بطريركهم بالجليل حق الإقامة في بغداد<sup>(16)</sup>. وإذا كان بعض المسيحيين في بغداد وغيرها، قد عاش بعض التضييق في ذلك العصر، فإن ذلك كان محدوداً ومؤقتاً ومرتبكاً باعتبارات سياسية<sup>(17)</sup>، أو بتصرفات يتحمل بعضها المسيحيون أنفسهم<sup>(18)</sup>. هذا فضلاً عن أن سلوك بعض الخلفاء تجاه أهل الذمة كان أفضل بكثير من قرارهم<sup>(19)</sup>. ولذلك كله يمكن القول بألمتنا أن هذا التسامح قد خلق مناخاً طيباً أقاد منه أهل الذمة عامة، وشكّل عاملاً مهماً في انطلاق الحركة العلمية وتقدمها.

خامساً، لقد مارس التسامح عامة، وآل بختيشوع خاصة، نوعاً من الاحتكار لصناعة الطب في العصر العباسي الأول، وقد أكد هذه الحقيقة النقضي<sup>(20)</sup> عندما قال: «إن الجنديسابوريين كانوا يعتقدون أنهم أهل هذا العلم (أي الطب) ولا يخرجهونه تعليم ومن أولادهم وجنسهم». وقد تجلّى ذلك الاحتكار في أمرين اثنين، أولهما، حرص هؤلاء على عدم تعليم أصول هذه «الصناعة» وقواعدهما إلى غيرهم فكان الأب يتلقن ابنه مبادئ الطب و أسرار التقنية وأدائها، ويشاركه معه في العمل في المستشفى أو في البلاط، أو في كليهما معاً، حتى يتقن التلة إقتنا تاماً، فيحتفظ هذا بذلك كله ليعلمه بدوره إلى ابنه وهكذا دواليك. فبذلكما غادر جورجيس مدينة جنديسابور إلى بغداد لمعالجة النعمان، لم يكف بإدارة المستشفى إلا ابنه بختيشوع. وعندما سأل الرشيد بختيشوع عن أساتذته الذين تعلم على أيديهم الطب، قال

له : إنه تعلم على يد والده جورجيس<sup>(137)</sup>. كما اعتاد آل بختيشوع على أن يؤلف الطبيب الأب كتابا للطبيب الابن، يحتوي على المعلومات الطبية الضرورية التي يحتاجها الابن أثناء ممارسته للمهنة. فقد ألف الطبيب بختيشوع، مثلا، كتابا لابنه جبرائيل اسمه «التذكرة» ليكون دليلا له في مهنته<sup>(138)</sup>. أما الأمر الثاني، الذي تجلى فيه هذا الاحتكاك، فهو حرص آل بختيشوع على توريث مواقعهم في البلاط لأبنائهم. فعندما طلب الأمير جعفر البرمكي من بختيشوع أن يرشح له طبيبا ليمسح على خدمته فلم يرشح له إلا ابنه جبرائيل حيث قال له : «ابني جبرائيل أصغر مني، وليس في الأطباء من يشاكله»<sup>(139)</sup>. ولا شك في أن تعاقب أطباء من أسرة واحدة على الخدمة في البلاط العباسي جعلهم بمثابة «أطباء العائلة» الذين يعرفون طبيعة أمراض هذه العائلة، أي الخلفاء وعوائلهم، حيث لم يعد بإمكان الخلفاء الاستغناء عنهم. وهذا يفسر لنا فشل محاولات بعض الخلفاء في إنهاء خدمات بعض أطباء آل بختيشوع، وذلك لحاجتهم الخاصة إليهم. فعندما غضب المأمون على جبرائيل وأبعده عن الخدمة، اضطر إلى استدعائه واسترضائه عندما سقط مريضا، وفشل الأطباء الآخرون في علاجه<sup>(140)</sup>. ونجح جبرائيل في علاج الخليفة لأنه كان أكثر الأطباء دراية - كما يقول القسطنطين<sup>(141)</sup> - بأبرزجة أبناء الرشيد وعيائهم وأمراضهم. ولا شك في أن ذلك كله كان من العوامل المهمة التي مكنت آل بختيشوع من ترسيخ أقدامهم في «مناخعة الطب» والاستمرار في خدمة البلاط العباسي على امتداد ستة أجيال تقريبا.

مناسبا : على الرغم من رعاية الخلفاء العباسيين للعلم والعلماء، كما أشرفت، فقد حظي آل بختيشوع برعاية خاصة من قبل هؤلاء الخلفاء، حيث لم تقتصر على الجانب المادي فحسب وإنما امتدت إلى جوانب حياتهم كافة، وسيتبين لنا، في ثنايا البحث، المكانة الرفيعة التي تحققت لهذه الأسرة، والتي لم تلبثها مكانة أي أسرة أخرى مسيحية أو إسلامية، في ذلك العصر. ولعل من مظاهر هذه الرعاية، إلا استئثنا الجوانب المادية، الرعاية الشخصية لآل بختيشوع، ولأسيما في الأوقات الصعبة. فعندما مرض الطبيب جورجيس مرضا شديدا، كان الخليفة المصور يرسل له، في كل يوم، من يسأل عن أحواله، ولما اشتد المرض عليه أمر الخليفة أن يُحمل على سرير إلى دار العامة، ثم «خرج لتصوير نفسه ماشيا إليه وتعريف خبره». وعندما طلب منه أن يأتين له بالعودة إلى بلده (جنديسابور)، أبقى أهله وزوجه قبل أن يرحل، لأن له، وبمساعدة خادما لموافقته إلى بلده<sup>(142)</sup>. وكذلك عندما مرض الطبيب بختيشوع (الثاني) أمر الخليفة المتوكل ابنه المعتز، وهو إذ ذاك ولما للعهد، بزيارة الطبيب في البيت وتلقاه أحواله<sup>(143)</sup>. كما قام الخلفاء بحماية أسلاك آل بختيشوع الواسعة، والمنتشرة في أرجاء العراق، عندما كانت تتعرض لخطر ما. فعندما مرض بختيشوع (الثاني) نفسه خشي الخليفة المتوكل أن يستغل المشركون على ضياعه، والطامعون في أسلاكه، فرصة مرضه أو وفاته،



## الفكر التاريخي

فيستولون عليها. ولهذا أمر الشوكل وزيره بأن يكتب كتاباً ينص على أن جميع ضباط بختيشوع وأسلاته هي ممتلكات الخليفة نفسه<sup>(13)</sup>. وذلك كإجراء احتياطي لحماية ممتلكات طبيبه. وكذلك عندما تعرضت منازل بختيشوع هذا في بغداد للاغتداء، وكان الأخير، وقتذاك، مع الخليفة المهدي في سامراء، أمر الأخير، في الحال، بمحاصرة الجناة وحراسة منازل طبيبه<sup>(14)</sup>. ولاشك في أن هذه الوقائع، وغيرها، تبين لنا مدى حرص الخلفاء على حماية آل بختيشوع ورعايتهم، وتوفير أسباب الحياة الكريمة لهم.

سابعاً: إن تواضع العوامل السابقة لم يكن يؤدي بالضرورة إلى بروز آل بختيشوع واستمرارهم في خدمة البلاط العباسي، لو لم يكن أبناء هذه الأسرة يتمتعون بكفاية علمية ومهنية وأخلاقية متميزة، حيث مكنتهم من الاستفادة من العوامل السابقة. فقد كان الطبيب منهم يتقن أكثر من لغة، فجوهرجيس، مثلاً، كان يتكلم السريانية واليونانية والفارسية والعربية<sup>(15)</sup>. كما اختلفوا جميعاً «ساعة الطب» نظرياً وممارسة، وتجربتهم في هذه «الصناعة» قد توارثوها جيلاً عن جيل قبل أن ينتقلوا من جند بصابور إلى بغداد، وكانت علومهم الطبية مزيجاً مركباً من التراث اليوناني والسرياني، فضلاً عما أخذوه من الفرس والهنود في هذا الميدان<sup>(16)</sup>.

ومن ناحية أخرى لم نقرأ أن أحداً من الخلفاء أو الأطباء أو المؤرخين قد شك في إمكاناتهم العلمية أو قال من شأن حياتهم يتروى المصادر قصة طريقة تكلفت مهارة هؤلاء وهي: أن الخلفاء اعتادوا على اختيار كل طبيب جديد في شرفار معرفته بفته، أو يحتالون عليه ببعض الحيل، من ذلك أنه لما قدم الطبيب بختيشوع بن جوهرجيس بغداد، لأول مرة، طلب الرشيد من أحد الخدم أن يحضر بول دابة حتى يختهرو، فمضى الخادم وأحضر «قارورة الماء» أي بول الدابة. فلما رآه بختيشوع قال: يا أمير المؤمنين ليس هذا بول إنسان. فقال له أحد أطباء البلاط: وهو أبو خروش: كذبت هذا بول حظية الخليفة. فقال له بختيشوع: ليس هذا بول إنسان إطلاقاً، وإن كان الأمر على ما قلت فلعلي صارت بهيمة. فقال له الخليفة: من أين علمت أنه ليس ببول إنسان؟ قال بختيشوع لأنه ليس له قوام بول الناس ولا لونه ولا ريحه. فقال له الخليفة: ما ترى أن نطعم صاحب هذا البول؟ فقال بختيشوع: شعيراً جيداً، فضحك الرشيد، وأدرك ما يتمتع به هذا الطبيب من كفاية وخبرة<sup>(17)</sup>. أما من الناحية الأخلاقية، فلننا لم نقرأ أن أحداً منهم أساء التصرف، بل بلغت ثقة الخلفاء العباسيين بعفتهم وأخلاقهم أن سمحوا لهم بمعالجة نساءهم، فقد أمر المنصور أن يسمح لجوهرجيس بالدخول إلى «حظايا» وحرمة بلا إن، وكان الخلفاء يتقنون ببختيشوع (الثاني) على امهات أولادهم، ووصف أحد المؤرخين أخلاق هذه الأسرة بقوله «إن جنس جوهرجيس وولده كانوا أجمل أهل زمانهم بماخصهم الله به من شرف النفوس وليل اليهم، ومن البر والمعروف والأفضال...»<sup>(18)</sup>.

## آل بختيشوع و«صناعة الطب»

إن استقراء النصوص التاريخية يكشف لنا أن آل بختيشوع مارسوا «صناعة الطب» من خلال أربعة ميادين رئيسية، بكل بعضها البعض الآخر، وهي: الممارسة العملية (السريرية)، والتأليف

والترجمة وإدارة المرافق الصحية في الدولة العباسية. وفيما يتعلق بممارسة المهنة، فقد اشرنا سابقاً إلى أن أطباء هذه الأسرة قد عاشوا الواحد منهم نحو الآخر، خلفاء بني العباس ونسائهم وأولادهم وجواربهم، فضلاً عن بعض وزراءهم وكبار رجال دولتهم في بغداد وخارجها. ويمكن القول إن ممارستهم هذه كانت تنقسم إلى شقين رئيسيين، الأول، وقائي، والثاني، علاجي. فبالنسبة إلى الشق «الوقائي» فقد أكدت المصادر على أن آل بختيشوع حرصوا أشد الحرص على وقاية الخلفاء من الأمراض وتجنبهم، بأية وسيلة، الإصابة بها. وقد تمثلت جهودهم، في هذا الصدد، بمراقبة طعام الخلفاء وشرابهم من ناحية، ومحاولة ترسيخ بعض القواعد الصحية في أذهانهم من ناحية أخرى. وفيما يتعلق بمراقبة ما يتناوله الخلفاء من طعام وشراب، فقد أكدت المصادر هذه الحقيقة، فالطبيب جبرائيل بن بختيشوع كان يدهق في كل ما يتناوله الرشيد. ويقول ابن العبري<sup>(1)</sup>، إنه قدمت الرشيد، في بعض الأيام، الموائد «فطلب الرشيد جبرائيل بن بختيشوع أن يجلس معه على عاتقه في ذلك»، وكان جعفر البرمكي «يأكل ويشرب مع جبرائيل» عندما كان الأخير في خدمته<sup>(2)</sup>. كما أن الخليفة الأمين كان «لا يأكل ولا يشرب إلا إذا كان جبرائيل عندهما كان الأخير في خدمته»<sup>(3)</sup>. وكان الطبيب يمنع الخليفة، أحياناً، من تناول نوع من الطعام إذا اقتضت الحالة. فقد منع جبرائيل الخليفة المأمون، في أحد الأيام، من تناول أي نوع من اللحوم لفتوة من الوقت، عندما لاحظ أن حالته الصحية تقتضي ذلك<sup>(4)</sup>. وكان الطبيب يطلب من الخليفة، أحياناً، تأجيل موعد طعامه، إذا وجد حالة الخليفة تتطلب التأجيل. فقد طلب جبرائيل من الخليفة المأمون، في أحد الأيام أن يؤخر موعد الغداء «بعد أن لاحظ تغيراً على وجهه وجس نبضه»<sup>(5)</sup>. وتجدد الإشارة إلى أن أطباء آل بختيشوع كانوا يقومون بهذه الإجراءات الوقائية سواء أكان الخلفاء في العاصمة أو خارجها. فمن المعروف أنهم رافقوا الخلفاء في حلهم وترحالهم<sup>(6)</sup>. وذلك لمراقبة أحوالهم الصحية وما يتناولونه من طعام وشراب مراقبة دقيقة. ويقول ابن الأثير<sup>(7)</sup> إن جبرائيل بن بختيشوع قال: «كنت مع الرشيد في الرقة، وكنت أول من يدخل عليه في كل غداة، أعرف على حالته في ليلته». وكثيراً ما أنقذ هؤلاء الأطباء حياة الخلفاء من أخطار حقيقته، بفضل مراقبة طعامهم وشرابهم. فيروي ابن أبي أصيبعة<sup>(8)</sup> أن جبرائيل بن بختيشوع منع الرشيد، في إحدى المرات التي أقيمت له بالحيرة، من تناول

السبب مع أنواع أخرى من الطعام والشراب، حرصاً على عدم التخليط، ومنعاً من أن يؤدي ذلك إلى تسبب الخليفة.

ومن جهة أخرى، لم يتردد آل يحيشوش في توجيه النصائح الطبية للخلفاء، سواء أكان ذلك بشكل مباشر أو غير مباشر، وذلك في محاولة لترسيخ بعض التقاليد والفوائد الصحية في حياتهم اليومية، ومن تلك النصائح التي كان يرودها هؤلاء، على مسامع الخلفاء قول جبرائيل بن يحيشوش، إن معاً يهدم العمر -إدخال الطعام على الطعام قبل الانتهاء<sup>(١٢١)</sup>، وكان ينصح هذا الطبيب ألا يمسك الإنسان عن تناول نوع من الطعام كل عمره وإنما عليه أن يعود نفسه على تناول كل أنواع الطعام حتى يتمرن الجسم ويألفها، لأنه قد يضطر إلى تناول طعام لم يسبق أن تناوله فلن تقبله نفسه عندئذ، وكان جبرائيل نفسه ينصح بعدم المبالغة في استخدام الأنوية المسهلة، لأنه إذا اعتاد الإنسان عليها قل فعلها<sup>(١٢٢)</sup>. وكان يحيشوش (الثاني) يردد دائماً أن «أكل القليل مما يضر أضراراً من أكل الكثير مما ينفع»<sup>(١٢٣)</sup> والشرب على الجوع رديء والأكل على الشبع أردأ<sup>(١٢٤)</sup>.

والواقع أن نصائح آل يحيشوش الطبية كانت تلقى أحياناً، إذا ما مصفية عند بعض الخلفاء، كما هي الحال بالنسبة إلى الخليفة المأمون -الذي كان يرودها ويعمل بموجبها<sup>(١٢٥)</sup>، في حين كانت تلقى قبولاً عند خلفاء آخرين ولكن دون أن يتقبلوها بها، مثل الخليفة هارون الرشيد، فالحوار الذي دار بينه وبين محبوبه إسرائيل بن يحيشوش في مدينة طوس قبيل وفاته بأيام قليلة عام ١٩٢ هـ/ ٩-١٠م، يكشف أن الرشيد كان لا يكره أحياناً، بالنصائح الطبية، حيث قال الرشيد لجبرائيل، عندما اشتد عليه المرض «لم لا تيرتني؟ قال له جبرائيل: كنت أهلك دائماً عن التخليط، وكثرة الجماع ولا تسمع مني. والآن سألك أن ترجع إلى بلدك فإنه أوفق لمرأجتك فلم تقبل ... وأرجو أن يمن الله بعاثتك»<sup>(١٢٦)</sup>.

أما إذا أصيب الخليفة بمرض ما فهنتقل الطبيب، عندئذ، إلى الشق الثاني وهو العلاج. وكان يتم ذلك وفقاً لخطوات علمية دقيقة. فهي الخطوة الأولى يقوم الطبيب بتشخيص المرض، وهي الخطوة الثانية يقوم بوصف الدواء اللازم. فبالنسبة إلى التشخيص، تقول المصادر إنه عندما وصل جورجيس إلى بلاط المنصور حرص، بداية، على تشخيص مرضه، حيث «حدثه (أي الخليفة) بقلته، وكيف كان ابتدأها ... ولما كان بعد دخل إليه (أي الطبيب) ... ونظر في نبضه وإلى قارورة الماء ...»<sup>(١٢٧)</sup>. وينهم من هذا النص أن الطبيب اطلع على التاريخ المرضي للخليفة، ثم قام بقياس النبض وفحص البول، وذلك لأن أطباء ذلك العصر كانوا يعتقدون أن قياس النبض يدل على حالة قلب المريض في حين أن فحص البول، من حيث قوامه ولونه ورائحته، يدل على حالة كبد. وقد تبع آل يحيشوش خطوات التشخيص هذه حتى مع نساء الخلفاء والأمراء وجوارهم<sup>(١٢٨)</sup> حيث كانت المريضة منهن

تقف وراء ستار وتشرح للطبيب حالتها الصحية، وتجيب عما يسألها عنه من أعراض وغير ذلك. كما يطلع على «الفاورور»، ويقول الجعشيلاري إن الرشيد استخدم يومًا طبيبه جبرائيل لمعالجة زوجته زبيدة، وأن الأظفيرة شرحت حالتها له من «وراء الستار»<sup>(٢١)</sup>.

وبعد التشخيص ينتقل الطبيب إلى مرحلة وصف الدواء اللازم. وإذا تألمنا جورجيس في خطواته، عندما عالج المنصور، نجدد يطلب منه نوعًا من الحمية، ثم يعطيه الدواء المناسب. وفي ذلك يقول ابن أبي أصيبعة<sup>(٢٢)</sup> «وواقعته على تخفيف الغذاء ودرههم ثدييرا لطيفا حتى يرجع إلى مزاجه». وقد اعتاد آل بختيشوع على وصف العقاقير المتداولة في ذلك العصر. فقد كان جبرائيل بن بختيشوع يأخذ من الرشيد مائة ألف درهم سنويا مقابل شرب الدواء مرتين في العام. ومع أن هذه العقاقير كانت تستخرج في معظمها من الأعشاب الطبية، إلا أنه تم استخدام العقاقير الحيوانية والمعدنية سواء على شكل «أدوية مفردة» أو «مركبة». وقد صنف يوحنا بن بختيشوع (الثاني) كتابها في الأدوية عنوانه «تقويم الأدوية فيما اشتهر من الأعشاب والعقاقير والأدوية»<sup>(٢٣)</sup>. كما وصف آل بختيشوع لمرضهم أنواعا من الفاكهة لما فيها من فائدة علاجية. فقد أغرى بختيشوع (الثاني) المعتز بن المتوكل، عندما كان مريضا، بإعداده حبة ثمينة كان يرتديها الطبيب نفسه، مقابل أن يتناول دواء يقاوم على أنواع من الكدمات. وفي أنواع من الفواكه مثل التفاح. وبالفعل تمت «الصيغة»، حيث تناول المعتز الدواء والتفاح وكسب الحبة من طبيبه وشفي من مرضه<sup>(٢٤)</sup>.

وإذا لم نجد العقاقير نفعًا، كان يقوم آل بختيشوع بإجراء بعض أنواع الجراحة، ومعا تذكره المصادر في هذا الصدد أنهم استخدموا «الفصد»، إذا كانت حالة المريض تقتضي ذلك. فالطبيب جبرائيل بن بختيشوع كان يأخذ من الرشيد مائة ألف درهم سنويا مقابل فصده مرتين في العام<sup>(٢٥)</sup>. كما استخدم الطبيب نفسه الفصد مع زبيدة، زوجة الرشيد، وكذلك مع جارية يحيى البرمكي الشهيرة دينار<sup>(٢٦)</sup>. ويبدو أن آل بختيشوع كانوا لا يفسدون بأيديهم إلا الخلفاء، أما دون ذلك فقد كانوا يكتفون أحد ابنائهم أو تلاميذهم للقيام بذلك. ولكن تحت إشرافهم. فهروي التتولي<sup>(٢٧)</sup> أن جبرائيل كلف ابنه بختيشوع (الثاني) بفصد جارية يحيى البرمكي، وقال بختيشوع: «وأخرجت دينار يدها من وراء الستار ففصدتها ....» كما استخدم آل بختيشوع «الحجامة» بل ألف بختيشوع (الثاني) كما سنرى، كتابا فيها، وتروي المصادر أنهم «الجواء» في إحدى المرات. زبيدة بالحجامة<sup>(٢٨)</sup>. وكانوا يضطرون، أحيانا، إلى استخدام الفصد والحجامة في أن واحد، إذا كانت حالة المريض تقتضي ذلك. فهروي ابن أبي أصيبعة<sup>(٢٩)</sup> أن الرشيد كان بعدة الوقت، في إحدى

## الفكر التاريخي

المراة، بصحة ولديه، الأمين وأقامون، وطبيبهم جبرائيل. ويبدو أن الرشيد كان قد أكثر يومها من الطعام والشراب، وغشي عليه هي «السترار»، حتى لم يشك ولداً في موته. فهرع جبرائيل إليه، حيث قام بفصده وحجمه فصعها الخليفة من شبيبته.

كما استخدم أطباء آل بختيشوع، أحياناً، العلاج النفسي في معالجة بعض الأمراض ذات النشأ العصبي أو النفسي. فنتناول المصادر الواقعة مشهورة، تؤكد هذه الحقيقة، وهي نجاح جبرائيل بن بختيشوع في علاج إحدى جوارى الرشيد عندما أصيبت بنوع من الفالج أو الشلل العصبي. في إحدى يديها، وكيف تمكن هذا الطبيب، عن طريق الإيحاء النفسي، من إعادة الحياة إلى يدها<sup>(17)</sup>. وكان الأطباء يرددون على مسامع الخلفاء، بعض النصائح المتعلقة بالصحة النفسية، فيروي الثعالبي<sup>(18)</sup>، مثلاً، أن بختيشوع قال للامون يوماً: «يا أمير المؤمنين لا تجالس الشقاء، فإننا نجد في كتبنا أن مجالستهم حسم الروح، فقال الامون: وأنا على ذلك من الشاهدين».

أما الميدان الثاني، من ميادين «صناعة الطب» الذي عملوا فيه آل بختيشوع، فهو ميدان التأليف. فقد كتب عدد منهم مؤلفات، بعضها يتعلق بهذه «الصناعة» بشكل عام، وبعضها الآخر يتناول جانباً منها. وقد كتب معظمها بالعربية، وقلة قليلة منها كتبت بالسرانية ثم ترجمت إلى العربية. وكان بعض هذه المؤلفات موجهاً إلى أحد الخلفاء أو الأمراء، وبعضها الآخر موجه لأحد أبناء آل بختيشوع أو كتب لأحد فقهاء خالصة. وسنكتفي بذكر أهم المؤلفات، المتعلقة بصناعة الطب بتحديد «قياسية» إلى مؤلفات جورجيس بقول: ابن التديم وابن أبي أصيبعة<sup>(19)</sup> إن «جورجيس من الكتب كتأثته المشهورة»، وقد كتبه بالسرانية، وقام حين بن اسحق بنقله إلى العربية<sup>(20)</sup>. أما بختيشوع بن جورجيس فقد ألف كتابين الأول تحت عنوان «مختصر في الطب»، والثاني بعنوان: «التذكرو» الذي ألفه لابنه جبرائيل<sup>(21)</sup>. وألف جبرائيل بن بختيشوع، كما يقول ابن أبي أصيبعة<sup>(22)</sup> عدداً من الكتب منها: «رسالة إلى الامون في الطعام والمشروب» و«رسالة مختصرة في الطب» و«كتاب في الجاء» و«كتاب في صناعة البخور» الذي ألفه للامون<sup>(23)</sup>. ومن مؤلفات بختيشوع (الثاني) الطبية، كتابه: «في الحويامة على طريق المسألة والجواب»<sup>(24)</sup>. أما يوحنا بن بختيشوع (الثاني)، فقد ألف كتاباً بعنوان: «فيما يحتاج إليه الطبيب من علم النجوم»<sup>(25)</sup>. وألف جبرائيل بن عبيد الله بن بختيشوع (الثاني) عدداً من الكتب الطبية، فقد ألف للمصاحب بن عباد كتابين: الأول هو عبارة عن كتاب صغير يتناول الأمراض التي تصيب الإنسان من الرأس إلى القدم، والثاني هو عبارة عن كتاب كبير أطلق عليه اسم «الكافي»، أي بقلب المصاحب نفسه لحيته له، ويتألف من خمسة مجلدات عن طريق السؤال والجواب، كما ألف جبرائيل كتابين لحسرو شاد الأول هو عبارة عن «مقالة في ألم الدماغ»، والثاني «رسالة في عصب العين»<sup>(26)</sup>. أما

مؤلفات عبيد الله بن جبرائيل الطبية فهي كتاب بعنوان : «التواصل إلى حفظ التماسك» وكتاب : «مناسقب الأطباء» وكتاب «نواذر المسائل مقتضية من علم الأوائل في الطب» ومقالة «في الاختلاف بين الأتيان» وكتاب : «الروضة الطبية» ورسالة في بيان وجوب حركة النفس، وكتاب : «الخاص في علم الخناس» وكتاب «طبايع الحيوان وخواصها ومناقضها» ورسالة جواباً على مسألة في الطهارة ووجوبها، وكتاب «تذكرة الحاضر وزاد السافر»<sup>(1)</sup>.

أما الميدان الثالث من ميادين «صناعة الطب» الذي عمل به آل بختيشوع، فهو ترجمة المؤلفات، ولانصبا الطبية منها، من اليونانية أو السريانية، إلى العربية. وعلى الرغم من أن آل بختيشوع كانوا من رعاة حركة الترجمة، لكن المؤلفات التي ترجموها بأنفسهم كانت قليلة، ويبدو أن السبب في ذلك هو عدم توافر الوقت الكافي للترجمة، حيث أمضوا معظم وقتهم في بلاط الخلفاء والأمراء، والتزموا التزاماً صارماً بمرافقة الطفلاء في الحل والترحال، هذا فضلاً عن التزام بعضهم في العمل بالمستشفيات، وكان إذا توافر لديهم بعض الوقت، والحالة هذه، يقومون بشايف كتاب أو كتابات طبية لرؤية خليفة أو أمير، ولهذا كله فإن قلة قليلة منهم من قام بالترجمة. ومن هؤلاء، جورجيس الذي نقل للعصور كتباً كثيرة من كتب اليونانيين إلى العربية<sup>(2)</sup>. وعلى الرغم من أن جبرائيل بن بختيشوع لم يمارس الترجمة بنفسه، إلا أنه كان يفتخر في ترجمته له أيضاً، ترجم له، مثلاً، حنين بن إسحق، كتاباً من اليونانية إلى العربية، يتعلق بالتشريح<sup>(3)</sup>. أما بختيشوع (الثاني) فقد نقل للمتوكل كتباً كثيرة من كتب الطبيب اليوناني جالينوس (ت 199م) إلى العربية<sup>(4)</sup>. وكلف بختيشوع هذا أيضاً حنين بن إسحق بنقل كتب كثيرة من كتب جالينوس إلى السريانية والعربية<sup>(5)</sup>. أما يوحنا بن بختيشوع (الثاني) فقد نقل كتباً كثيرة من اليونانية إلى السريانية، تمهيداً لنقلها إلى العربية<sup>(6)</sup>.

أما الميدان الرابع، الذي مارس من خلاله آل بختيشوع «صناعة الطب»، فهو تولي بعض المناصب وإدارة بعض المرافق المرتبطة بهذه الصناعة، ارتباطاً مباشراً. فقد تولي بختيشوع بن جورجيس منصب «رئيس الأطباء في بغداد» بأمر من الرشيد، حيث قال له الأخير: كما يروي عدد من المؤرخين «تكون رئيس الأطباء، ولك يسمعون ويطيعون»<sup>(7)</sup>. ويبدو أن منصب «رئيس الأطباء والفلاسفة» كما يقول مايرهوف<sup>(8)</sup>، كان مقصوراً، تقريباً، على أطباء الخلفاء. وقد عدا هذا المنصب، منذ القرن الثالث للهجرة (التاسع للميلاد) منصباً رسمياً يمنحه الحكام. كما تولي جبرائيل بن بختيشوع منصب «رئاسة الأطباء» في بغداد بأمر من الرشيد. وتقول المصادر إن هذا التعيين جاء بعد نجاح هذا الطبيب في علاج جارية الرشيد من الفالج الذي أصابها<sup>(9)</sup>. وتولى جبرائيل نفسه، بأمر من الرشيد،

الإشراف على بناء مستشفى في بغداد، والذي أطلق عليه اسم «مستشفى الرشيد». وعين جبرائيل طبيبا لستوريا من أطباء جنديسابور، وهو ما سويه. رئيسا لهذا المستشفى. وقد ظل جبرائيل، في الوقت نفسه، يتولى الإشراف عليه ويتلقّد شؤونه بنفسه<sup>(176)</sup>. وتولى جبرائيل (الثاني) رئاسة «المستشفى العضدي» في بغداد، بأمر من عميد الدولة. ويبدو أن هذا المستشفى، الذي أسسه عميد الدولة عام ١٢٦٨/١٢٦٨، كان مكانا لعلاج المرضى من ناحية ومدرسة لتعلم الطب وإتمام دراسة الأطباء المتدّرجين من ناحية أخرى<sup>(177)</sup>.

### شهادات في كفاءة آل بختيشوع

وقد شهد الكثيرون بنوع أبناء هذه الأسرة ومهارتهم في «صناعة الطب»، وسلكهم في الإشارة إلى شهادات بعض الخلفاء والأطباء والمؤرخين بكفاءة هؤلاء. فقد شهد أبو جعفر المنصور بكفاءة جورجيس، فتروى المصدر أنه عندما قرر الأخير العودة إلى جنديسابور، قال له المنصور: «وجدت راحة عظيمة في جسمي منذ رأيتك وإلى هذه الغاية وقد خلّصت من الأمراض التي كانت تعذّباتي»<sup>(178)</sup>. وشهد الرشيد بكفاءة طبيب جبرائيل عندما قال: «في يومتي على معية هذا الرجل الذي يدبرني هذا التفكير»<sup>(179)</sup>.

ولعل شهادة أطباء البلاط، بزمالتهم من آل بختيشوع، على ما بين أبناء الصنعة الواحدة من تحاسد - تبرهن على كفاءة هؤلاء. فعندما سأل المنصور أطباء بلاطه فيما إذا كانوا يعرفون طبيبا ماهرا لمعالجته فقالوا له: «ليس في وقتنا هذا أحد يشبه جورجيس رئيس أطباء جنديسابور، فإنه ماهر في الطب وله مصنّفات جليلة»<sup>(180)</sup>. وعندما سأل الرشيد من الصداق سأل أطباء البلاط عن بختيشوع بن جورجيس فقالوا له إن والده (أي جورجيس) «لم يكن مثله في زمانه». وعندما وصل بختيشوع هذا إلى بلاط الرشيد دعا الأخير أطباء بلاطه للمعارة معه فقال له هؤلاء: «يا أمير المؤمنين ليس قلنا من يقدر على الكلام مع هذا لأنه كونه الكلام هو وأبوه وجنسه فلاسفة»<sup>(181)</sup>.

وشهد عدد كبير من المؤرخين بمهارة آل بختيشوع، فهذا ابن أبي أصيبعة<sup>(182)</sup> يقول عن جورجيس إنه «كانت له خبرة بصناعة الطب ومعرفته بالمداداة وأنواع العلاج». ويقول عن ابنه بختيشوع إنه: «يلحق بأبيه بصناعة الطب ومزاولة لأعمالها»<sup>(183)</sup>. وذكر كل من القفطي وابن أبي أصيبعة<sup>(184)</sup> أن جبرائيل بن بختيشوع قد خدم الرشيد خمس عشرة سنة ثم يمرض خلالها الرشيد إطلافا. كما أشاد الصفيدي<sup>(185)</sup> بجبرائيل هذا بقوله إنه «كان مشهورا

بالنصراف في المداواة. وقال التلويحي<sup>(17)</sup> عنه إن البرامكة كانوا لا يتقنون إلا به. كما شهد القسطنطين<sup>(18)</sup> بالطبيب بختيشوع (الثاني) بقوله إنه كان «طبيباً حليفاً». وأشهد ابن أبي أصيبعة<sup>(19)</sup> بكفاءة جبرائيل (الثاني) وابنه عبيد الله. فقال عن الأب إنه «كان فاضلاً عالماً متقناً لصناعة الطب جيداً في أعمالها حسن الدراية بها ... وكان أجداده في هذه الصناعة كل منهم أوجد زمامه وعلامة وقته». وقال عن ابنه إنه «كان فاضلاً في صناعة الطب مشهوراً بجودة الأعمال فيها، متقناً لأسرارها وفروعها، من جملة المتبحرين من أهلها والعريقين من أربابها ...»<sup>(20)</sup>.

### مكانة آل بختيشوع الأدبية

وقد تحققت لآل بختيشوع مكانة أدبية كبيرة في بلاط الخلفاء خاصة، وأوساط الأشراف والشعب عامة. وتعود اسم هذه المكانة وملاحمتها إلى الأيام الأولى لتوصل

جورجيس إلى بغداد عام ١٤٨هـ/٧٦٥م. حيث احتل هذا الطبيب مكانة أدبية مرموقة في بلاط الخليفة. وأكد ابن العبري<sup>(21)</sup> ذلك بقوله إنه لما وصل جورجيس إلى بلاط المنصور أمر الأخير «بإجتماع الرهبان» ليأثروا في أجمل موقع من دوره وإكرامه كما يحرم أخفى الأهل ...»<sup>(22)</sup> ويضيف ابن أبي أصيبعة<sup>(23)</sup> إلى ذلك أنه بعد نجاح جورجيس في علاج الخليفة، أمر الأخير «بأن يحاسب جورجيس إلى كل ما يسأل».

وبلغت منزلة آل بختيشوع الأدبية شأواً كبيراً في عهد الرشيد، بل لا نبالغ إذا قلنا إن المنزلة التي احتلها الطبيب جبرائيل - حفيد جورجيس - في بلاط الرشيد لم تبلغها منزلة أي طبيب آخر، نسطوري أو غير نسطوري، خدم في البلاط العباسي. وبما يؤكد هذه الحقيقة ما تردد المصدر من أن الرشيد قال لجبرائيل هذا، وهو حاج بمكة «يا جبرائيل: علمت مواسيتك عندي؟ قال: يا سيدي كيف لا أعلم؟ قال له: دعوت لك، والله. في الموقف، دعاء كثيراً. ثم التفت الرشيد إلى بني هاشم وقال لهم: «ممن أنكرتم قولي هذا؟ فقالوا: يا سيدينا: إن جبرائيل دعي». فقال الرشيد: نعم. ولكن صلاح بدني وقوامه به. صلاح المسلمين بي. فصلاحهم بصلاحه وبفعله. فقالوا: صدقت يا أمير المؤمنين»<sup>(24)</sup>. وعلى الرغم مما يحمل حديث الخليفة من دلالات ومعان سياسية خطيرة، لئلا الآن يصدد مناقشتها، إلا أنه يكشف، بالدرجة الأولى، المكانة الأدبية التي حظي بها هذا الطبيب في بلاط الخليفة، وبشكل دعوة، غير مباشرة إلى بني العباس خاصة والمسلمين عامة بأن يمتنعوا هذا الطبيب الاحترام والتقدير.



## الفكر التاريخي

ووصلت منزلة جبرائيل، هي بلاط الرشيد، عندما أخذ الأخير يردد على مسامع أصحابه أن كل من كانت له إلى حاجة هيضاطب بها جبرائيل، لأنني أفعل ما يسألني فيه ويطلبه مني...<sup>(١٢١)</sup>. ولا شك في أن كلام الخليفة يبين بوضوح أن جبرائيل لم يعد مجرد طبيب يتمتع بمهارة في البلاط، وإنما غدا بمثابة وزير تقويض أثير لدى الرشيد، ومن ناحية أخرى فإن كلام الخليفة جعل كبار رجال الدولة وقادتها يعملون على كسب ود جبرائيل لأنه أصبح مدخلا لتحقيق مطامعهم وحل مشاكلهم. وقد أكد هذه الحقيقة عدد من المؤرخين يقولون: «وكان القادة يتصدونه (أي جبرائيل) في كل أمورهم»<sup>(١٢٢)</sup>. ومن المؤكد أن جبرائيل نفسه كان أكثر الناس ذواية بمنزلة عند الرشيد، حيث ينقل القسطنطيني<sup>(١٢٣)</sup> حديثا لجبرائيل جاء فيه: «وأفضل علي الخلقاء ورفعوني من حد الطب إلى المباشرة والمصارعة، وأنه ليس لأسير المؤمنين أخ ولا قرابة ولا قائد ولا عامل إلا وهو يدبرني، إن لم يكن مثالا بعبثته إليّ وشاكرا لي على علاج عالجته به ومحضر جميل حضرته له ووصفته وصفا حسنا عند الخليفة لتفغته وكل واحد من هؤلاء يفتنك عليّ ويحسن إليّ».

وعلى الرغم من تردي العلاقات بين جبرائيل والخليفة المأمون، في مستهل عهد الأخير، إلا أنه سرعان ما عاد ليقوم بوظيفته، حتى حصل المأمون إذا خاطبه كناه بابي عيسى جبرائيل، واكرمه زيادة على ما كان أبو بكرمه. وانتهى به الأمر في إجلاله إلى أن كان كل من تقلد عملا لا يخرج إلى عمله إلا بعد أن يلقى جبرائيل ويكرمه<sup>(١٢٤)</sup>. وعلى الرغم مما سيمر هذا القرار على جبرائيل من شدة سادية، إلا أنه يمكن في الوقت نفسه، ما كان يحصل به من مكانة أدبية عند الخليفة، ويبدو أن المكانة التي تحققت لجبرائيل في أيام المأمون، ساعدته على أن يشمل في رعايته أبناء طائفته من النساطرة. حتى أنه قام بدور كبير في انتخاب بطريرك النساطرة المعروف بابن الصباغ، على الرغم من كبر سنه<sup>(١٢٥)</sup>.

واحتل بختيشوع (الثاني) مكانة أدبية رفيعة في بلاط الخليفة القنوقل قبل أن يتكبه. وقد أكد هذه المكانة القسطنطيني<sup>(١٢٦)</sup> بقوله، إن هذا الطبيب «بلغ في الجلالة والرظمة وعظم النزلة وحسن الحال وكمال الشروة مبلغا يفوق الوصف». وأشار ابن أبي أصيبعة<sup>(١٢٧)</sup> إلى ذلك بقوله إن مكانة بختيشوع هذا لم يبلغها «أحد من سائر الأطباء الذين كانوا في عصره... وكان الخليفة القنوقل نفسه يردد دائما أن بختيشوع (الثاني) «معه منا محل أرواحنا من أبداننا». بل ذكر عدد من المؤرخين أن هذا الطبيب اعتاد أن يجلس إلى جانب الخليفة على السدة<sup>(١٢٨)</sup>.

## ثروة آل بختيشوع المالية

لقد أثرى آل بختيشوع، خلال خدمتهم في البلاط العباسي، ثراء كبيراً، وقد تعددت مصادر هذا الثراء وتعددت أشكاله. فبعضه كان مصدره الخلفاء وبعضه الآخر كان مصدره كبار رجال

الدولة. وقد أكد هذه الحقيقة القفطي<sup>(١٢١)</sup>. بقوله: «إن عيش جبرائيل وبختيشوع أبيه وجورجيس جده لم يكن من الخلفاء فقط، وإنما كان من الخلفاء، وولاة اليهود وأخوة الخلفاء وعمومتها وقرباتها ووجوه مواليه وقوادعها». أما أشكاله فقد توزعت بين ثروات منفصلة كالأموال والذهب والأطياب والدواب، وثروات غير منفصلة كالضياع والمزارع والبيوت، ولقد أشار بعض المؤرخين بإشارات عابرة إلى ثروات بعض أطباء هذه الأسرة في حين ذكر مؤرخون آخرون تفاصيل وافية عنها. فعندما أشار ابن أبي أصيبعة<sup>(١٢٢)</sup> إلى ثروة جورجيس الكشفي بالقول إنه نال من التصور «أموالاً جزيلة»<sup>(١٢٣)</sup> وعندما تحدث القفطي<sup>(١٢٤)</sup> عن ثروة بختيشوع بن جورجيس قال إن الرشيد «فيه «علا وإهراء، أما من ثروة بختيشوع بن يوحنا فقد أشار إليها أحد المؤرخين بقوله: «إنه نال من المقتدر الأنعام الكثيرة والإطلاعات من الضياع...»<sup>(١٢٥)</sup>

ولكن لو شئت عدد كبير من المؤرخين أمثال التوماني والقفطي وابن العبري وابن أبي أصيبعة<sup>(١٢٦)</sup> أمام «مدرج» كتب بعض كبار جبرائيل بن بختيشوع يتضمن ثروة هذا الطبيب التي حصل عليها خلال خدمته للرشيد نحو ثلاثة وعشرين عاماً، وخدمته للبرامكة نحو ثلاثة عشر عاماً، ولقائل المؤرخين أخبار هذه الثروة تعبيراً عن دهشتهم بها. وتجدر الإشارة إلى أن تفاصيل هذه الثروة صرحها اثنان من المؤرخين، وهما القفطي وابن أبي أصيبعة، وربما نقل الثاني عن الأول مع إضافات اقتبسها من مصادر أخرى<sup>(١٢٧)</sup>. ومن دراستنا لهذه الثروة يتبين لنا ما يلي: أولاً، كان يتناول جبرائيل من بيت مال الدولة راتباً شهرياً قدره عشرة آلاف درهم، كما كان يتناول خمسة آلاف درهم شهرياً نفقات إقامة ومعيشة (الزلز). وبذلك كان دخله السنوي من بيت المال العام مائة وثمانين ألف درهم سنوياً. ثانياً، كان يتناول جبرائيل من بيت مال الخليفة مبالغ محددة في بداية كل سنة هجرية، وهي تتألف من راتب قدره نحو خمسين ألف درهم، بالإضافة إلى خمسين ألف درهم أخرى قيمة لهاب. كما كان يقدم له الرشيد مبالغ نقدية على شكل هدايا في عيد صوم النصارى ويوم الشعانين وعيد الفطر بقيمة مائة وعشرين ألف درهم، كما كان يأخذ مائة ألف درهم سنوياً مقابل فساد الرشيد مرتين في العام، ومائة ألف درهم أخرى مقابل تناول الرشيد الدواء مرتين في العام. وبذلك

## الفكر التاريخي

كان يحصل جبرائيل من بيت مال الخليفة على أربعمائة وعشرين ألف درهم في العام. ثالثاً، وكان يحصل جبرائيل من أسرة الرشيد، أمثال زوجته زبيدة وأخته العباسية. ومن كبار رجالات بلاطه أمثال الفضل بن الربيع على مبلغ قدره أربعمائة ألف درهم في العام. رابعاً، كان يحصل جبرائيل من البرامكة (يحيى بن خالد وولديه جعفر والفضل) على مبلغ قدره مليونين وأربعمائة ألف درهم في العام. خامساً، وكان يصل إلى جبرائيل من واردات ضياعه مبالغ سنوية كبيرة. ولا سيما أن هذه الضياع كانت جميعها ضياع تخليق. اشتراها جبرائيل بأمواله الخاصة، وليست إقطاعيات ممنوعة من الخلفاء. بل كان جبرائيل يفتخر دائماً ويقول: «إن جميع ضياعي أملاك لا إقطاع»<sup>(141)</sup>. وكانت هذه الضياع موزعة ما بين جنديسابور والأهواز والبصرة والسواد. وكان بعضها يتم استثماره عن طريق الوكلاء والبعوض الآخر عن طريق المقاطعة. وعلى أي حال فإن واردات جبرائيل من ضياعه كلها كانت نحو مليون وخمسمائة ألف درهم في العام.

وهي ضوء ما تقدم فقد كانت واردات جبرائيل في العام من مصادر الدخل التي ذكرناها آنفاً نحو أربعة ملايين وتسعمائة ألف درهم. وإذا كان جبرائيل قد خدم الرشيد مدة ثلاثة وعشرين عاماً وأقدم البرامكة ثلاثة عشر عاماً، فإن مجموع الثروة التي حصل عليها من الرشيد والبرامكة خلال هذه الفترة يكون ثمانمائة وثمانين مليوناً وتسعمائة ألف درهم. وقد توسل كل من الفطحي وابن أبي أمية<sup>(142)</sup> إلى اتباع نفسه. وإذا كان الدينار في عهد الرشيد يساوي خمسة عشر درهماً تقريباً، فإن ثروة جبرائيل كانت نحو ستة ملايين دينار. وقد قدر ديوارنت<sup>(143)</sup> هذه الثروة بحوالي سبعة ملايين دولار أمريكي. وتجدر الإشارة إلى أن هذه الثروة كانت تلك التي حصل عليها جبرائيل في عهد الرشيد. أي أنها لم تشمل على ما حصل عليه من أسواق خلال خدمته للأمين والمأمون<sup>(144)</sup>.

أما بالنسبة إلى يختيشوع (الثاني) فإننا لا نملك تفاصيل وافية عن ثروته ولكن الإشارات التي وردت عند بعض المؤرخين تؤكد أنها كانت هائلة. بل ربما كانت ما تحقق لوالده. هذا بالإضافة إلى ما ورثه عن والده. فقد حصل على ثروة كبيرة من خلال خدمته للمأمون والمعتصم والواثق والمتوكل... وغيرهم من الخلفاء. ويقول الفطحي<sup>(145)</sup>: «إن يختيشوع بلغ من كثرة المال ومباراة الخليفة في اللباس والزي والطيب والفرش والضيافات والتفخيم في المناسبات مبلغاً يفوق الوصف». ويقول ابن العبري<sup>(146)</sup>: «إن هذا الطبيب صار يعادل الخليفة المتوكل في كسوته ومقامه وماله وشروته وجوارحه».

والواقع فقد انعكست الثروة التي تجتمعت في أيدي آل بختيشوع على حياتهم وأسلوب معيشتهم. حيث عاشوا حياة رفاهية كاملة ووظروا لأنفسهم كل أسباب الراحة والبهجة، فعاشوا في بيوت أشبه بالقصور، وكانوا يحسنون اختيار ملابسهم وطعامهم وشربهم، ولهم في كل ذلك تقاليد خاصة. فمن الجبة التي كان يرتديها بختيشوع (الثاني) بلغ نحو ألف دينار<sup>(17)</sup>. وكان هذا الطيب نفسه يجلس في مركبة من الأبنوس ويذهب من دار الخليفة إلى داره وكان يقوم بخدمته ألف رجل ... وتلقاه شعماته وزيته وطوبوه بلغت خمسمائة دينار يومياً. وأحاط بختيشوع (الثاني) نفسه، وكذلك والده من قبل، بالجواري، على الرغم من غضب الخائفيين عليه. وربما كان ذلك بتأثير البيئة التي عاشوا فيها، ونتيجة للثروة التي تحققت لهم. في حين أن جندهم جورجيس رفض أن يعيش مع الجواري في بيت واحد<sup>(18)</sup>.

وتكف المصادر مذهولة أمام صورة من صور بختيشوع، وهي صورة أشبه بتضخم ألف ليلة وليلة. فتقول المصادر إن بختيشوع (الثاني) دعا الخليفة المتوكل يوماً إلى وليمة في بيته في سمرام عام ٢٤٤ هـ/ ٨٥٨ م. وأن هذه الوليمة اشتملت على «خمسة آلاف خولان، على كل خولان **خروف مشوي وجماعتان وجماعتان وثلاثة ألوان طيب وعليق حلوى وخبز سمند كاف وشقول وطيب وخبز كثير** قد استحضر من جبال أنور إلى بغداد في فصل الصيف / ربيع / وأعطى الرقم فيما قد يكون في هذا الوصف من مبالغة إلا أن المصادر تؤكد أن المتوكل قد دخل مما شاهد عند طبيبه من التجلع والثرثرة والنفضات»<sup>(19)</sup>.

### آل بختيشوع والحياة السياسية

على الرغم من أن طبيعة عمل آل بختيشوع لا تمت بصلة مباشرة إلى عالم السياسة، إلا أنه يحكم موقعهم في البلاط، والحظوة التي تمتعوا بها فيه، وثقة الخلفاء بهم والمكانة الأدبية

التي تحققت لهم ... كل ذلك جعلهم على دراية بشؤون الدولة، وبما كان يدور في بلاط أصحاب القرار من سياسات وأسرار، بل ربما كان آل بختيشوع على اطلاع بما كان يدور في خلد الخلفاء وعظماؤهم أكثر مما كان يعرفه معظم كبار رجال الدولة. وبضاف إلى ذلك أننا لا نستبعد أن يكون بعض الخلفاء قد استخدم بعض أعياد آل بختيشوع كأداة للإطلال من خلالها على الرأي العام، وما كان يدور في المجتمع السياسي من آراء واتجاهات. ويؤكد هذه الحقيقة ما أشار إليه ابن الأثير<sup>(20)</sup> من أنه عندما كان الرشيد في الرقة كان جبرائيل أول من يدخل عليه من الناس ويسأله «عن أخبار العامة».

وعلى أي حال فقد حاصر آل يخنشوش أحداثا دينيانية، داخلية وخارجية، بالغة الأهمية، وكان عدد من أفراد هذه الأسرة على صلة وثيقة ببعضها وشهود عيان على بعضها الآخر. فقد عاش جبرائيل بن يخنشوش، مثلا، أحداث نكبة البرامكة، بكل تفاصيلها، منذ أن كانت فكرة تدور في عقل الرشيد إلى أن تحولت إلى حدث على أرض الواقع. فقد كان جبرائيل على علاقة حميمة بالرشيد والبرامكة على السواء، وكان يسمع القديح يبحر البرمكي من الرشيد وزوجته، عندما كانت العلاقة بينهما ودية، كما كان يسمع القديح به عندما أخذ الرشيد يفكر في البطش بهم، بل كان جبرائيل نفسه في منزل جعفر بن يحيى، في الأتار، ومعهم أبو زكار الأعشى يغني جعفرا، عندما دخل رجال الرشيد والقوا القبض على جعفر. وبعد أقل من ساعة استدعى الرشيد جبرائيل لهرى رأس جعفر نفسه في «طشت» بين يدي الخليفة<sup>(147)</sup>. وعلى الرغم من أن هذا الموقف كان في ضاية الإحراج والخطورة بالنسبة إلى جبرائيل، إلا أن الرشيد لم يأخذ أحدا بجزيرة أحد، بل يمكن أن نسجل لجبرائيل موقفا يستحق الثناء، وهو أنه استمر وفيا للبرامكة بعد نكبتهم، وظل يعترف بنظريتهم عليه، على سماع الرشيد وأولادها وكان الخلفاء يدركون أن موقف جبرائيل من البرامكة هو من باب الوفاء الشخصي والأعراف بالجميل. ويعكس، في الوقت نفسه، موقفا أخلاقيا نبلا<sup>(148)</sup>.

وبهنا أن نؤكد أن جبرائيل يكتفي بأن السبب في نكبة البرامكة - كما فهم من الرشيد - هو أن هؤلاء استقلوا شبة الخليفة بهم، ويعينوا على شؤون الدولة هيمنة كاملة، حيث لم يبق للرشيد من الخلافة سوى اسمها فقط<sup>(149)</sup>.

ومن الأحداث الداخلية المهمة التي كان جبرائيل بن يخنشوش شاهدا عيان عليها، الصراع بين الأمين والمأمون على الخلافة، فقد كان هذا الطبيب، بحكم كونه الطبيب الخاص للمأمون، على دراية بخصايها هذا الصراع وأحداثه، فقد كان، مثلا، على معرفة دقيقة بموعد الحملة التي بعث بها الأمين ضد المأمون، بل كان يتوقع من خلال قرائنه للأحداث ومعرفته بطبيعة الأخوين المتنازعين أن النصر سيكون إلى جانب المأمون، ولكن على الرغم من ذلك كله فقد ظل الطبيب ملتزما بخدمة سيده الأمين، طوال مراحل الصراع<sup>(150)</sup>. على أنه دفع ثمن موقفه - كما سنرى - غاليا.

وكان آل يخنشوش شهود عيان على بعض الأحداث الخارجية، منها، على سبيل المثال، الصراع بين العباسيين والروم. فقد رافقوا الخلفاء في حملاتهم المتكررة ضدهم، فقد رافق جبرائيل الرشيد كما رافق يخنشوش (الثاني) المأمون، وعلى الرغم من أن الصراع كانت تدور بين المسلمين والمسيحيين إلا أن آل يخنشوش لم يظهروا أي تماطط مع أبناء دينهم، بل كان ولاؤهم للدولة العباسية ولا مطلقا، وربما كانوا

يعتقدون بأنهم رعيا الدولة العباسية الإسلامية أولاً ومسيحيون ثانياً. ويهمن أن تؤكد أن آل بختيشوع كانوا فعلاً على داية يشؤون الدولة وسياسة الخلفاء. هي الداخل والخارج. وأن الخلفاء كانوا يستشيرونهم في بعض المسائل. ولكن على الرغم من ذلك كله فإنه لم يكن لهم تأثير مباشر على صنع القرار السياسي في الدولة. ولو كان لهم مثل هذا التأثير لحاولوا إقناع أصدقائهم البرامكة. وقد حرص آل بختيشوع أشد الحرص على مصالحهم ومستقبلهم. ولهذا لم يتورطوا في أي نشاط مناهض للدولة، سواء في القول أو الفعل. ولو حدث شيء من هذا القبيل، لما غفر لهم طبعهم ... بل لتعرضوا لشكبة أشد من شكبة أصدقائهم البرامكة وأنكى.

### المطامير التي واجهها آل بختيشوع

واجه آل بختيشوع، إبان طاعتهم في البلاط العباسي، بعض المطامير التي تنوعت أسبابها وتعددت مظاهرها وشابكت قسوتها. ولعل من الملاحظات القريبة أن أكثر طيبيين من أطباء هذه الأسرة،

حققت مجداً أدبياً وصادياً واجتماعياً. وهما جبرائيل وابنه بختيشوع (الثاني). كما أكثر الذين واجهوا متاعب حقيقية منهم. وربما من طبيعية الأشياء أن يكون للمجد ذلك الثمن الباهظ، فبالنسبة إلى جبرائيل فقد بدأت حياته الحقيقية خلال خدمته للخليفة الأمين. حيث تذكر المصادر أن العادة في بغداد كانت استخدام داره وكهيبها، فلجأ جبرائيل إلى عم الخليفة، وهو إبراهيم بن المهدي، الذي أسكنه في بيته وخمساه ممن كان يحاول قتله. ووصف إبراهيم حال جبرائيل آنذاك قائلاً: «كنت أرى من طلع جبرائيل وكثرة أسفه على ما ألف من ماله. وشدة التمسكه ما لم أتوهم أن أحداً بلغ به الوجد بماله مثل الذي بلغ بجبرائيل»<sup>(١٢٢)</sup>. ولم يمض وقت طويل، على هذه الواقعة، حتى استولى البيهضة على أملاك جبرائيل في البصرة والأهواز<sup>(١٢٣)</sup>.

وفي خلافة الأمين واجه جبرائيل نفسه متاعب شديدة. وقد أشرفنا سابقاً إلى أنه عندما قُتل الأمين وتقلد القاسم الخلافة، عام ١٩٨ هـ/ ٨١٢ م، أمر الأخير وزيره الحسن بن سهل بالقبض على جبرائيل وسجنه ومصادرة أملاكه، بحجة أنه دخل في طاعة أخيه الأمين ولم يتجه إلى خدمته، وانصاع الوزير لأمر الخليفة وزج بالطبيب المطلوب على أمره في السجن<sup>(١٢٤)</sup>. وبذلك دفع جبرائيل ثمن علاقته الودية بالأمين غالياً. وعلى الرغم من أن القاسم لم يكن يملك من المعلومات ما يدن بها جبرائيل، إلا أن صداقة الأخير مع الأمين كانت أمراً معروفاً في البلاط العباسي حتى قيل أن يتولى الأمين الخلافة، فالرشيد كان يردد دائماً أن جبرائيل «رهيب الأمين»<sup>(١٢٥)</sup>. ومع أن الحسن بن سهل أطلق سراح جبرائيل

عام ٢٠٢ هـ/٨١٢ م لمالحيته، ولكن عندما دخل المسلمون بغداد عام ٢٠٥/٨٢٠ أمر بجمع جبرائيل من الخدمة، وأحضر ميخائيل المتطبيب وهو صهر جبرائيل (أي زوج ابنته)، وجمعه مكانه وأكرمه أكراما وافرا فكيفذا لجبرائيل،<sup>(١٢٤)</sup>، وأخيرا اضطر الخليفة إلى استدعاء جبرائيل واسترضائه عندما مرض عام ٢١٠ هـ/٨٢٥ م وقتل ميخائيل في علاجه، ونجح جبرائيل في علاج الخليفة، الذي أعاده إلى منصبه وأمر أن ترد إليه سائر ما كان قد صودر منه من الأملاك والضمايح<sup>(١٢٥)</sup>، وظلت العلاقة ودية بين الخليفة والطبيب حتى وفاته الأخير عام ٢١٢ هـ/٨٢٨ م.

أما المتاعب التي واجهها بختيشوع (الثاني) فلم تكن تكل، بأي حال من الأحوال، عما علاه والده جبرائيل. وقد بدأت هذه المتاعب أثناء خلافة الوائق بالله (٢٢٧-٢٢٩ هـ/٨٤١ م). ويرى عدد من المؤرخين أن السبب في ذلك هو ما كان يدور في البلاط العباسي آنذاك من دسائس وتحايدات. فقد كان الوزير محمد بن عبدلكك الزيات وقاضي القضاة أحمد بن أبي داود «يعلمان بختيشوع ويحسدانه على فضله وبره ومعروفه وسدقاته وكعمال مرومته، فكانا يقریان الوائق عليه، فيسقط عليه الوائق وتكبه وقبض على أملاكه وضماحه، وأخذ منه حيلة مائلة من المال وتفاء من سامراء إلى جنديسابور، عام ٢٢٠ هـ/٨٤٥ م»<sup>(١٢٦)</sup>، ولكن عندما حصل الوائق بالاستمضاء، وبدا مرحلة خطيرة في مرضه الأخير، اتفق من يحضر بختيشوع (الثاني) من مجلس، ولكن مات الوائق قبل أن يوافق بختيشوع<sup>(١٢٧)</sup>، <http://ArchiveBeta.Sakhr.com>

وعندما تقلد المتوكل الخلافة (٢٢٢-٢٢٧ هـ/٨١٦-٨٦١ م) غدا بختيشوع (الثاني) طبيبه الخاص. فأقام إلى جاتيه في سامراء، وكان الطبيب المفضل لديه وأسرته، وأخيه «عيا جما»، ولكن سرعان ما قلب المتوكل ظهور المجن الطبيه واستعصى ماله، وتروى بعض المصادر أن المتوكل طلب من بختيشوع أن يقدمه يوما إلى بيته، فرفض الأخير بذلك، وأقام له، كما أشرنا سابقا، وليمة فاخرة حيث «لم ير أو يسمع بمثلها»<sup>(١٢٨)</sup>، ولم تعض أيام على هذه التوليمة حتى أمر الخليفة بمصاهرة الطبيب وتقيته من سامراء إلى بغداد، ويبدو أن هذه المصافرات كانت من الضغامة حيث إنه بعد أن أخذ الخليفة ما أخذ من بختيشوع «ظل لديه من الحطب والفحم والخبث ما أبناعه منه الحسين بن الخلد الشريف ستة آلاف دينار، ثم باع ذلك بأشي عشر ألف دينار»<sup>(١٢٩)</sup>.

ويؤكد كثير من المؤرخين أن السبب فيما حل بهذا الطبيب هو أن المتوكل قد حسد طبيبه على ما كان يتطلع به من ثراء ونعمة، فيقول القسطنطي<sup>(١٣٠)</sup>: «إنه بعد التوليمة المذكورة، استكثر المتوكل لبختيشوع ما رآه من نعمته، وحقد عليه وتكبه بعد أيام يسيرة فأخذ له مالا كثيرا». أما ابن أبي أصيبعة<sup>(١٣١)</sup> فيقدم تفاصيل أكثر حول هذه المسألة.

فيعد أن يقول إن أحوال بختيشوع قد صلحت في أيام المتوكل، وبين من مطاعير ثروته، يؤكد أن الخليفة قد حمده ... وقبض عليه، ويتفق ابن العبري<sup>(١٧٤)</sup> مع القضضي وابن أبي أصيبعة حول هذا الأمر ويقول: «إن بختيشوع صار يعادل المتوكل في كسوته ومقامه وماله وثروته وسبيده وجوارحه». ثم يقول: «واستكثر المتوكل لبختيشوع ما رآه من نعمته وكمال مروءته فحقد عليه وتكبه بعد أيام يسيرة فأخذ له أموالاً كثيرة... وعلى الرغم من إجماع المؤرخين اللعين بهذه المسألة على أن حميد الخليفة هو السبب فيها حل بالطبيب، إلا أن ابن أبي أصيبعة<sup>(١٧٥)</sup> نفسه يتفرد بإشارة مفادها أن المتوكل «قد أضرط في إلال بختيشوع». وهذه الإشارة تجعلنا نفترض أن الطبيب ربما استغل منزلته عند الخليفة، ولكن لا ننري هل تجلي هذا «الإلال» من جانب الطبيب في الإثراء أم في جوانب أخرى لم يحددها المؤرخ؟

وعلى أي حال سرعان ما استندس المتوكل بختيشوع (الثاني) لمعالجته من مرض «القوشج» واسترضاه، وأنعم عليه، ورضي عنه، وأعاد له كل ما صودر له<sup>(١٧٦)</sup>. ولكن لم يمض وقت طويل حتى تودت العلاقات بين الطرفين، وقام المتوكل بمصادرة أملاكه بختيشوع كلها مرة أخرى ونفاه من سامراء إلى البصرة على رواية<sup>(١٧٧)</sup> أو إلى البصرين على رواية أخرى<sup>(١٧٨)</sup>. ويبدو أن السبب في التكية الثانية هذه يعود إلى المؤامرات التي كان يحبها المنتصر بالله مع أمواله في البلاط قبل والده المتوكل على الله. وكان بختيشوع هذا الضحية الرئيسية لها<sup>(١٧٩)</sup>. وعلى أي حال لم يستمر الطبيب مكانته في البلاط إلا عندما تقلد المستعين بالله الخلافة عام ٢٤٨ هـ / ٨٦٢ م، حيث أعاده إلى الخدمة وأحسن إليه. وهذا نواحي الهندي بالله الخلافة، العام ٢٥٥ هـ / ٨٦٩ م، شكا إليه بختيشوع بما أخذ منه، أيام المتوكل، فأمر الهندي بأن يدخل بختيشوع سائر الخزائن، وأن يرد إليه كل ما انتزف به ... وبذلك لم يبق له شيء إلا أخذه، وأطلق له سائر ما طاقه، وحامله كل الحياطة،<sup>(١٨٠)</sup>

### الخاتمة

تعد أسرة بختيشوع أولى الأسر السعديّة التي دخلت في خدمة بني العباس، ففي الوقت الذي كانت تثبت فيه هذه الدولة أركانها، كان آل بختيشوع يلتصقون مكاناً لهم في ظل خلقائها. وبين

البحث أن انكشاف أبناء هذه الأسرة من جنديسابور إلى بغداد كان بداية مرحلة جديدة في تاريخهم من ناحية، وتاريخ السامطرة عامة من ناحية أخرى، حيث فتح انتفاخهم الباب واسعاً لهجرة أطباء جنديسابور وعلمائها، السامطرة وغير السامطرة، إلى بغداد، يحملون



سعيهم ما كانت تليق به تلك المدينة من علوم ومعارف وخبرات، حتى حلت بغداد محلها وارثا لثراث الشرق والغرب.

وكشفت البحث أن بروز هذه الأسرة في العصر العباسي الأول، لم يكن صدفة أو حدثا مفاجئا معزولا عن العصر الذي عاشوا فيه، وإنما كان حصيلة عوامل متعددة تفاعلت مع بعضها وساعدت على ترسيخ أقدامهم في «صناعة الطب» وخدمة بني العباس، على امتداد قرون ثلاثة، ومن هذه العوامل ما كان يتعلق منها بطبيعة العصر ومعطياته وبرعاية الخلفاء لآل يحيى وشيوخ وحمايتهم لهم من ناحية، ومنها كان يتعلق بكسفاة هؤلاء العلمية والفنية من ناحية أخرى. وأشار البحث إلى مدى حرص أبناء هذه الأسرة على احتكار هذه «الصناعة» والاستئثار بالعمل في البلاط الخلفاء والأمراء. ولا شك في أن ذلك كله أدى إلى حجب الأطباء المسلمين عن البروز، ولا سيما في العصر العباسي الأول، حيث لم نسمع أن أحدا من الأطباء المسلمين تتلمذ على أيديهم، أو أنهم تعاونوا مع أحد منهم، كما هي الحال بالنسبة إلى الأطباء النساطرة والهنود وغيرهم.

وأثبت البحث أن آل يحيى وشيوخ اتقوا «صناعة الطب» إتقانا كاملا وفقا لمفاهيم والقواعد التي كانت سائدة في عصرهم، بل طوروا الكثير منها، ومع أن إنجازاتهم على صعيد «الممارسة» كانت تفوق إنجازاتهم في ميدان التأليف والتدريس، ولكن ما أنجزوه كان يلي مطالب المرحلة ويستجيب لاحتياجات العصر. ويرهن البحث على أن ما تحقق لآل يحيى وشيوخ من مكانة أدبية رفيعة، في البلاط العباسي، لم تحط بها أي أسرة أخرى، مسيحية أو غير مسيحية، على امتداد التاريخ العباسي، بل لا نقالي إذا قلنا إن تلك المكانة لم تكن تقل كثيرا عن مكانة البرامكة وهم في أوج مجدهم. ولقد أعاد آل يحيى وشيوخ ابتداء جدلتهم النساطرة، من أطباء وغير أطباء، بالحدود التي لا تؤثر على مصالحهم ومستقبلهم في البلاط العباسي.

ويبين البحث أن هذه الأسرة حصلت على ثروة كبيرة، من خلال خدمتها للخلفاء بني العباسي وأمراءهم، وأن آثار هذه الثروة قد تجلت واضحة في أسلوب معيشتهم، الذي كان يضيء برفاهيتة، أحيانا، حياة الخلفاء أنفسهم.

وكشفت البحث أن آل يحيى وشيوخ كانوا شهود عيان على الكثير من الأحداث السياسية، وأكد أنه على الرغم من مكانتهم وثقة الخلفاء بهم، إلا أنه لم يكن لهم تأثير مباشر في صناعة القرار السياسي. كما أنهم لم يطوروا في أي قضية سياسية، وإنما حرصوا أشد الحرص على الالتزام بقواعد الهيئة وأدائها من ناحية، والتمسك بمصالحهم ومستقبلهم في البلاط من ناحية أخرى. ولو حدث والتصرف هؤلاء في التنازلات السياسية العادية لبني العباس، أو في

المؤامرات التي كانت تحبك في البلاط، أحياناً، لحل بهم ما حل بأصدقائهم البرامكة، وثنا غفر لهم طيبهم وحاجة الخلفاء لهم.

واختتم البحث بإلقاء الضوء على بعض المتاعيب التي تعرض لها بعض أبناء بختيشوع، وبين أن هذه المتاعيب كانت مؤقته ومرتبطة بظروف محددة، ولم تكن نتيجة سياسة رسمية للدولة تجاه أهل الذمة. كما أوضح البحث أن ثروتهم كانت أحياناً سبباً في متاعيبهم، حيث طمع فيهم القاصي والداني، والفقير والغني، فلو اقتصر هذا الطمع على الفقراء، والعامّة فربما كان له ما يبرره، ولكنه امتد إلى الخلفاء والأسراء، فإذا كان العامة قد نهبوا بيوت آل بختيشوع مرة فقد صارت الخلفاء ممتلكاتهم مرات ومرات.

وصفوة القول، إن آل بختيشوع يمثلون مرحلة مهمة من مراحل تطور الطب العربي الإسلامي، وهي المرحلة التي مهدت لظهور الأطباء العرب المسلمين العظام، كما أن تراثهم، بصورة المتعددة، أفاد الأجيال التالية من طلاب الطب على اختلاف أجناسهم وأديانهم. ويظل تاريخ هذه الأسرة بعناقيه ومثاليه، شاهداً حياً على «العقلانية» التي تميز بها ذلك العصر ... عصر النهضة العربية الإسلامية.



- 1000 1000 1000 1000

مفسر. وهناك عام ٢٩٦م في ظروف خاصة. ولكن المستورة التشرت في الجزيرة القراتية والعراف  
وهارس، وأصبحت أرفها معقلا وأياما لها.

انظر: القشتاني، ج ١٢، ص ٢٨٢، أوتري، ص ٦٩ - ٧٦، العربي، ص ٥٠ - ٥١.

جندبيلور: مدينة بطورستان في الجنوب الغربي من بلاد فارس. بأنها تلك الساساني سبور الأول (٢١١-  
٣٢٢م). تسميت لها، يعني اسمها: «مسكر سبور». وقد اطلقها سبور، في البداية، موقعا لأسرى الروم  
بعد الكسار على الامبراطور الروماني فاليريان عام ٢٥٨م. ثم تحولت هذه المدينة، مع الزمن، إلى واحدة من  
أهم المراكز الثقافية، واسما بعد أن وفدت إليها جموع العلماء والفلاسفة السريان الساسانية واليونان. وقد  
فتح المسلمون هذه المدينة في خلافة عمر بن الخطاب (١٧هـ/٦٣٨م) وهي حاليا قرية شاء آباد. انظر  
لتفصيل ذلك: عبد القدسي (مجمع)، ص ١٢٢، أحمد القدسي، أحمد النقاد، ص معرفة الأقباط، (بيروت،

١٩٥٧)، ص ٢١١ - ٢١٢، القشبي (جمال الدين أبي الحسن) إخبار العلماء بأخبار الحفاد، (مكتبة القشبي،  
القاهرة، د - ٢٠)، ص ٩٢، الحموي (باقوت)، مجمع البلدان، ٥ أجزاء (بيروت، د - ٢٠)، ج ٢، ص ١٧٠ - ١٧١،  
أبون (أحمد)، جبر الإسلام، ص ١٢٢، شعب الإسلام، ٢ أجزاء (القاهرة، د - ٢٠)، ج ١، ص ٢١٨ - ٢١٩،  
زيان، م ١٢، ص ٢٧، حش، ص ٢٧٩، تكون (زين)، تاريخ العلوم الفاد، مجدان، ترجمة علي مقلد (بيروت،  
١٩٨٤)، م ١، ص ١٥٦ - ١٥٧.

في بور، ص ٢١، كريستين (الرش)، إيران في عهد الساسانيين، ترجمة يحيى الخشاب (دار النهضة  
العربية، بيروت، د - ٢٠)، ص ٢٢٢، براون (أدوارد)، الطب العربي، ترجمة داود سلطان علي (بغداد،  
١٩٨٦)، ص ٢١ - ٢٥، الطويل (الخطيب)، في الزاكنة القراتية الإسلامية، سلسلة عالم المعرفة (الكويت،  
١٩٨٥)، ص ١٢٨.

تكون، ج ١، ص ١٥٦ - ١٥٧، براون، ص ٢١ - ٢٥، أبون (أحمد)، شعب الإسلام، ج ١، ص ٢٢٢، أبو زيان  
(أحمد علي)، تاريخ الفكر الساساني في الإسلام (بيروت، ١٩٧٢)، ص ٢٠.

عن إظهار هذه الدراسة الطبية أيام كسرى أنو شروان، ونور العلماء الساسانية في ذلك انظر: سابرهورف،  
(أماكن)، من الإسكندرية إلى بغداد، بحث من مجموعة بحوث منشورة في كتاب: «التراث اليوناني في  
الحضارة الإسلامية»، ترجمة عبد الرحمن بدوي (بيروت، ١٩٨٠)، ص ٤٦، الدجيلي، الطب عند العرب، ترجمة  
عبدالحليم النفر ومحمد موسى، (القاهرة، ١٩٦٢)، ص ١٢١ - ١٢٢، دي بور، ص ٢١، الطويل، ص ١٢٢.

سابرهورف، ص ٤٦، دي بور، ص ٢١، الدجيلي، ص ١٢١ - ١٢٢، تكون، ج ١، ص ١٥٦ - ١٥٧، زخول،  
ص ٦٨، الدجيلي (رشيد)، حركة الترجمة في الشرق الإسلامي، (بغداد، ١٩٨٦)، ص ٢٢٦.

ويقول القشبي إن الطبيب العربي العازر بن كفة واحد من الذين تعلموا في مدرسة جندبيلور. انظر:  
القشبي، ص ١١١.

كريستين، ص ٢٧ - ٢٨، تكون، ج ١، ص ١٥٧، القشبي (أحمد شوكت)، تاريخ الطب وأدائه وأعلامه (دمشق،  
١٩٧٧)، ص ٤٤، زخول، ص ٢٠.

القشبي، ص ١٠٩ - ١١٠، ابن أبي أصيبعة، ج ٢، ص ٢٧ - ٢٨.

القشبي، ص ١٠٩ - ١١٠، ابن أبي أصيبعة، ج ٢، ص ٢٧.

انظر لتفصيل ذلك: عبد القدسي، ص ١١٠، ابن أبي أصيبعة، ج ٢، ص ٢٨، ابن النجاشي (أخونفونوس أبو  
الكرج)، تاريخ مختصر الدول (دار التراث القشبي، بيروت، ١٩٨٢)، ص ٢٦٥، الصفدي (صلاح الدين خليل  
بن أباد)، الوافي بالوفيات، ٢٢ جزءا (القاهرة، ١٩٩٢)، ج ١١، ص ٢٢٧ - ٢٢٢.

- 16- ابن العسيري: تاريخ مختصر الدول، ص 210 - 215، تاريخ الزمان (دار الفسوق، بيروت، 1987) ص 90 - القسطنطيني، ص 511. ابن أبي أصيبعة، ج 2، ص 28. القسطنطيني، ج 1، ص 222 - 223.
- 17- القسطنطيني، ص 515. ابن العسيري: تاريخ مختصر الدول، ص 210. ابن أبي أصيبعة، ج 2، ص 50. القسطنطيني، ج 1، ص 222 - 223.
- 18- يقدم ابن أبي أصيبعة رواية أخرى مفادها أن الطبيب بختيشوع وصل من عند يسابور إلى بغداد لعلاجة الهادي، ولكن الأخير مات، فبعد وصوله بخليل وأبنة فليت الأولان من إمكانية علاجه، فعاد الطبيب إلى جنديسابور، ويبدو أن هذه الرواية غير دقيقة، لأن الهادي لم يموت في حياة والده المهدي - وإنما تولى الخلافة بعد وفاته قرابة سنة (179 - 1791 هـ/ 788 - 787 م) وبالقلي هذين رواية القسطنطيني التي اعتمدها في البحث أكثر دقة وتطابق مع الوقائع التاريخية. انظر الزواشير، ابن أبي أصيبعة، ج 2، ص 51. القسطنطيني، ص 51.
- 19- القسطنطيني، ص 51. ابن أبي أصيبعة، ج 2، ص 51 - 52. القسطنطيني، ج 1، ص 89.
- 20- إن من أدب الطبيب إذا كان طبيباً خاصاً بالملك أو الخليفة ألا يقدم هذا الطبيب أحداً من أصحاب هذا الملك أو الخليفة إلا بأمره. انظر: القسطنطيني، ص 52 - 53.
- 21- انظر التماسيل ذلك: القسطنطيني، ص 53. ابن أبي أصيبعة، ج 2، ص 52. ابن العسيري: تاريخ مختصر الدول، ص 216 - 217. القسطنطيني، ج 1، ص 89.
- 22- أصبحت جارية الرشيد ونوع من الفاحش أو الفاحش المحسوب ومنه انحد البلائط من علاجها. وأمر الرشيد، غداً، باستدعاء جبرائيل بن بصير الذي كان يعمل آنذاك طبيباً لعماد الدين محمد بن جبرائيل وشيخ له الخليفة حلة الشراية. فقال الطبيب إن لم يستطع على أمير المؤمنين فلها عذبي حيلة. فقال له الرشيد: ما هي؟ قال: ألحق الجارية إلى هنا بضمرة الشرج حتى لا تفلح إذا أريد وتقول علي ولا تفعل بالضمرة. فأمر الرشيد بإحضار الجارية، فعمد، وحين رآها جبرائيل أسرع إليها ولكن رأسه وأصبعها نالها كانه يريد أن يقتلها. فأنزعت الحجازية. ومن شدة الحياء والآنحاج استرسلت أعضائها وبسطة يدها إلى أسفل وأمسكت نالها. فقال جبرائيل: قد برأت يا أمير المؤمنين. فقال الرشيد للجارية بسطي يدك بقية ويسود ففعلت. فتعجب الرشيد. وكان من ذلك حادثة. وأمر بصيرائيل في الحال بضمرة حلة الشراية. انظر التماسيل الواقعة عند القسطنطيني، ص 53. ابن العسيري: تاريخ الزمان، ص 18. تاريخ مختصر الدول، ص 216 - 217. القسطنطيني، ج 2، ص 52 - 53. القسطنطيني، ج 1، ص 89.
- 23- كما خالف جبرائيل القفل من الربيع من الفولنج الذي أصابه، وهتل الأطباء في علاجه فعلاجه جبرائيل بالقطر علاج وأحسنه. فورا القفل والزوائد سميت لجبرائيل وإصغابه به. انظر: ابن أبي أصيبعة، ج 2، ص 54.
- 24- القسطنطيني، ص 54. ابن أبي أصيبعة، ج 2، ص 54. ابن العسيري: تاريخ مختصر الدول، ص 217 - 218.
- 25- القسطنطيني، ص 54 - 55. ابن أبي أصيبعة، ج 2، ص 54 - 55.
- 26- القسطنطيني، ص 54. ابن أبي أصيبعة، ج 2، ص 54.
- 27- القسطنطيني، ص 54.
- 28- المصدر نفسه، أيضاً: ابن أبي أصيبعة، ج 2، ص 54.
- 29- انظر القفل ذلك عند القسطنطيني، ص 54. ابن أبي أصيبعة، ص 54.
- 30- كان جبرائيل في ديز حار سرجيس بالمرائن. ولما عاد إليه بخلشوع من بلاد الروم جمع قصور وديارات وأجروا عليهم جميع ما يحتاجونه من المزيينات والنفقات. انظر: القسطنطيني، ص 54. ابن أبي أصيبعة، ج 2، ص 54.

- 31- القسطنطيني، ص 267.
- 32- انظر تلاميذنا ذلك، عند القسطنطيني، ص 22 - 23. ابن أبي أصيبعة، ج 2، ص 62 - 63.
- 33- القسطنطيني، ص 23. ابن الأثير (عصر العيينة) الكامل في التاريخ، 12، ص 204 (بيروت، 1978 = 1397)، ج 3، ص 338. ابن أبي أصيبعة، ج 2، ص 62 - 63. ابن العسكري، تاريخ الزمان، ص 29 - 30. تاريخ مختصر الدول، ص 276. دائرة المعارف الإسلامية، ج 3، ص 286.
- 34- انظر تلاميذنا ذلك، ص 204 هذا الطبيب والفقيه بين ولايات الأشراف المسلمين لثلاثتهم عند القسطنطيني، ص 2 - 3. ابن أبي أصيبعة، ج 2، ص 62 - 63. الوفاوي، ص 31 - 32.
- 35- ابن أبي أصيبعة، ج 2، ص 65 ما يرويه، ص 67.
- 36- ما يرويه، ص 67. هونكة (زغزوة)، شمس المغرب شطلع على الغرب، ترجمة بيضون ودسوقي (بيروت، 1997)، ص 264.
- 37- وصفت صاحب القلعي القهضة التي شهدها المعمر العباسي، ولا سيما الأول، وصفا دقيقا عندما قال: «كانت دولة لا يروى التحسين، جنة الكارم، أسواق الظم فيها قائمة، وبضائع الآداب فيها نافذة، وبساتين الدين فيها معقدة، والخيرات فيها دار، والدنيا عاصفة، والمعومات مرعوبة، والقصور مخشعة...».
- انظر: ابن طوطما (محمد بن علي بن طباطبغا)، القسطنطيني في الآداب السلطانية، (بيروت، 2 - 3)، ص 118 - 119.
- 38- عن معالي العلماء في عهد الرشيد وأولادنا انظر: الرواحي (أبو حاتم عبد الرحمن بن اسحاق) معالي العلماء، تحقيق عبد السلام عاكف (أوراق 85)، بيروت، 1984، ص 26 - 27. 197 - 198.
- 39- وصف مساعد الأكاذبي (ابن الناصري) في القهضة العلمية في عصره (أبي الناصري) في طلب العلم في مواضع والسخرية من معاصريه، فدخل طوائف الزعم والجهل، وسلكهم صلتهم بما لديهم من كتب الفلسفة، فبعثوا إليه من كتب أفلاطون وأرسطو وأبقراط وجالينوس وإقليدس وبطليموس وغيرهم. واستلجوا لهم مهرة الترجمة والفهم وأحكام ترجمتها. ثم طعن الناس على قرائنها... فتلقت سبيل العلم في زمانه، وقامت دولة الحكمة في عصره، وتنافس أولو النباهة في العلوم، فكان يظن بهم ويأمن بعناظرتهم... ولقد بعد القرائم فيكون بذلك هذه الميزة الرفيعة والرائدة العلمية... انظر: مساعد الأكاذبي، طبقات الأمم، تحقيق حميد بوشناق، (بيروت، 1996)، ص 124 - 125. وقفاي (أحمد الزيد)، عصر المأمون، 3 أجزاء (القاهرة، 1977)، ج 3، ص 296 وما بعدها.
- 40- عن القهضة العلمية في العصر العباسي الأول ومقوماتها ومطاميرها، انظر مثلاً: ابن خلدون (عبد الرحمن)، مقدمة ابن خلدون (دار الجيل، بيروت، 2 - 3)، ص 678. ابن طوطما، ص 118 - 119. مساعد الأكاذبي، ص 124 - 125. ابن الزهر (الرشيد)، كتاب الخطرات والتجارب، تحقيق محمد حميد الله (وزارة الإعلام، الكويت، 1988)، ص 212. السيوطي (جلال الدين)، تاريخ الخلفاء، تحقيق رجاوي (بيروت، 1997)، ص 258 - 259 - 260 - 261 - 262 - 263 - 264 - 265 - 266 - 267. أوليري، ص 2 - 3، 237. تالون، ص 28. القسطنطيني (عبد)، الدولة العباسية (بيروت، 1996)، ص 69 - 70 - 71 - 72 - 73 - 74 - 75 - 76. فيروز، ص 127 - 128. الدمشقي، ص 179. عفا الله، ص 99 - 100. دورانت، ج 12، ص 190 - 191 - 192.
- 41- لويس (المستشرق)، مطبعة العرب، ترجمة عادل زعير (القاهرة، 1976)، ص 148.
- 42- السيوطي، ص 234.
- 43- أمين (أحمد)، شمس الإسلام، ج 3، ص 287 - 288.

- 44- قال الجليلي: عن أسد بن جاني: «كان طبيباً فالكسدة مررت فقال له فقال: السدة ورة والأمراني فاشية. وأنت عالم ولك خبر وحكمة، ولك بيان ومعرفة. فمن أين تأتي هذا الكسدة». قال: «أما وأحدة فاني منكم مسلم. وهذه اعتقد الفوم قبل أن أشتب لأني قبل أن أشتب بأن المسلمين لا يقطعون في الطب» وأسمي أسد. وكان ينبغي أن يكون اسمي طبيباً وإسرائيل ويوحنا وأبو زكريا وأبو إبراهيم. وعلى رداء، شغل أبيي. وكان ينبغي أن يكون رداء حبيب أسود. (والطبي العربي، وكان ينبغي أن يكون نعلي أهل جنديسابور).
- الطبري (الجامع وأبو عثمان بن يحيى) البغداد. جزء من (دار الكتب العلمية، بيروت 1404هـ) ج 1، ص 1 - 5.
- 45- القسطنطي، ص 264 - 265 - 266. مابروفوف، ص 58 - 59. عطا الله، ص 272 - 273. زقزلو، ص 147. عبدالباقى (المعتمد) معالم الحضارة العربية في القرون الثلاثة الهجرية، (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1991)، ص 290. الطبري (طبي سامي)، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام (بيروت، 1992)، ص 107.
- 46- الطبري تفاصيل ذلك عند القسطنطي، ص 111. ابن العربي: تاريخ مختصر الدول، ص 218.
- 47- علي، ص 271 - 272.
- 48- كان بعض الأطباء يشترون الحيلة. في صناعة المسيحيين عندما يتبين لهم أن المسيحيين القديسين في مناطق تشقور يقومون بمسابقة يوزنجلد أو خلتا. ويشترون المسيحيين الذين يعيشون في داخل الدولة الإسلامية ويمررت سياسياً مفضضة للدولة. ولكن في جميع هذه الأحوال كان التشديد مؤثراً ومحموداً ولا يروج من دوافع دينية.
- الطبري (توتون) أ. فرج، أهل المدينة الإسلامية، ترجمة محمد عيسى عيسى (دار المعارف القاهرة، 1977)، ص 191. فييت (مكتاب موريس)، أشراف العثمانيين في خلافة بني العباس، ترجمة محسن زينة، (دار الشروق، بيروت، 1990)، ص 47 (الجزء الثاني) (توفيق شلقان)، أهل الدولة في العراق - (الطبري، 1988)، ص 187 - 188. مصطفى (شكاف)، دولة بني العباس، حرمان (الكوييت، 1977)، ج 1، ص 117 وما بعدها.
- 49- ثروي بعض المصادر قصة تؤكد هذه المسألة وهي أنه عندما كان الخليفة المصور جورجيس بالعودة إلى جنديسابور، طار كتيبة عيسى بن شهلا في خدمة المصور بناء على نصيحة جورجيس نفسه. لأن عيسى هذا كان طبيباً ماهراً. ولكن الأخير استغل منصبه بوصفه طبيب الخليفة. وأخذ بالتدخل في شؤون الأساقفة المسيحيين في العراق والهيمنة عليهم والتمسك أموالهم. حتى أنه كتب إلى مطران نصيبين يطلب منه أشياء وتبع من الكتيبة. وقال له: «مهدي، أريد أن أعلم أن أمر الخليفة يدي. إن قلت أمرته وإن قلت ماقلت. واستطاع هذا المطران إيصال هذه الرسالة إلى حاجب الخليفة. وهو التبرج من يونس. الذي أطلق الخليفة على الكتيبة. فكتب الأخير جاء نصيحة طر عيسى بن شهلا. وأمر بمصادرة جميع ما يملكه ومناه.
- الطبري تفاصيل ذلك، القسطنطي، ص 168. الصفدي، ج 1، ص 272 - 273. والطبري في هذا المصود حديث فييت عن دور الأساقفة في تحرير الخلفاء، عند بعضهم بعضاً. وكثيراً كانوا يديرون المكاتب للإيقاع ببعضهم. فييت: المرجع السابق، ص 90.
- 50- عندما أصدر الرشيد أوامره من الرقة، عام 111 هـ (1070م)، بهدم الكنائس بالقنوق، أمر أيضاً أهل الدولة جميعاً بمحاربة قسطنطين المسلمين في لوباسهم وزيكوبهم. ولكن طبيباً جيورجيس نجح في إبطال هذا الأمر الأخير. لأنه عندما عاد الخليفة إلى بغداد، دخل عليه جيورجيس بطيخان مصحوباً لأساقفة القنوق والوزار. فهاشم الرشيد ذلك، عليه. فقال للخليفة «أنا أسد أهل الدنيا ولا يهون أن أقاتل زعيم، فراجع الرشيد الأمر عن التصاري جميعاً. انظر: فييت - ص 91. أيضاً: توتون، ص 191.

- 51 إخبار العلماء بأخبار الحكماء، ص 120، انظر أيضا: الجوامع، المصدر السابق، ص 1 - 2 - براون، ص 94.
- 52 ابن أبي أصيبعة، ج 9، ص 28، 27.
- 53 ابن القيم (محمد بن اسحق) كتاب الفهرست (قطر، 1986)، ص 69، القطبي، ص 21، صاعد، ص 80.
- 54 ابن أبي أصيبعة، ج 9، ص 17.
- 55 القطبي، ص 91، ابن أبي أصيبعة، ج 9، ص 17.
- 56 القطبي، ص 99، ابن أبي أصيبعة، ج 9، ص 17.
- 57 إخبار العلماء بأخبار الحكماء، ص 99.
- 58 ابن العربي، تاريخ مختصر الدول، ص 718، القطبي، ص 111، ابن أبي أصيبعة، ج 9، ص 39 - 40.
- 59 ابن أبي أصيبعة، ج 9، ص 68.
- 60 المصدر نفسه.
- 61 المصدر نفسه، ج 9، ص 77.
- 62 عندما دخل جورجيس على القصور دعا له بالفرنسية والعربية، وكذلك كان جورجيس يتنقح اليونانية لأنه ترجم القصور كلها منها إلى العربية، هذا فضلا عن أن جورجيس كان يلقن بطبيعة الحال لغة الأصلية، وهي المسيونية التي كانت لغة التدريس في جنديسابور، انظر عن ذلك لغة القطبي، ص 110، ابن العربي، التاريخ الزمان، ص 10، تاريخ مختصر الدول، ص 718.
- 63 أكد القطبي تأريخه واستدعا على ذلك العلماء جنديسابور المتأطرون بالشرائع اليوناني والهندي والفارسي بقوله: «أخذوا (أي الآشوريين) القليل من القوة تركوا بقية ما استخرجوه من قبل قسوسهم، فربوا لهم مساهير وقوانين... إخبار العلماء بأخبار الحكماء، ص 100، انظر أيضا: ماير هوف، ص 87، دي بير، ص 61، هوبكه، ص 244، لافون، ج 9، ص 149، ص 157، إبيسلي، ص 121، 122.
- 64 انظر تفصيل ذلك عند: ابن أبي أصيبعة، ج 9، ص 17، ابن العربي، تاريخ الزمان، ص 17، تاريخ مختصر الدول، ص 229 - 230، الصدي، ج 10، ص 94، الذهبي، ص 67، أيضا: لوتون، ص 161.
- 65 تروي المصادر القليلة بهذا الموضوع قصة تعكس حياة جورجيس وحسن أخلاقه، ومخلصها أن هذا الطبيب رفض أن يعيش مع الجوارى في منزل واحد. وقال لمن يعلن إليه إنه متزوج، وزوجته في جنديسابور، وأنه لا يمكن أن يتزوج بأكثر من امرأة واحدة، فزجته على قيد الحياة، وبعد هذه الواقعة إرادته لغة الخليفة به وعلقت، وكذلك، بل أمر بأن يدخل جورجيس إلى نسائه وبناته دون ممانع ويغدهن. ولكن تجدد الإشارة إلى أن أخبار هذا الطبيب وخاصة بختيشوع (الثاني) قد أحاطوا أنفسهم بالجوارى، وذلك تأثرا بما كان يجري بالمجتمع العباسي ونتيجة للشوة التي تحققت لهم. ولكن هذا الأمر لم ينعكس من قدرهم ومكانتهم وهذا ماغير ذلك المصدر. كما أنه لم يترك إطلافا في مجازاتهم منساعة الطب، بأخلاقية رفيعة، فحمايتهم الشخصية لم تؤثر في طبيعة مهنتهم التي مارسوها بأحسن حال بالمسؤولية، انظر حول قصة جورجيس هذه، القطبي، ص 111، ابن العربي، تاريخ الزمان، ص 10 - 11، تاريخ مختصر الدول، ص 211 - 212، ابن أبي أصيبعة، ج 9، ص 84.
- 66 تاريخ مختصر الدول، ص 228.
- 67 المصدر نفسه، ص 231 - 232، القطبي، ص 91، ابن أبي أصيبعة، ج 9، ص 17، الصدي، ج 11، ص 80.
- 68 القطبي، ص 98، ابن أبي أصيبعة، ج 9، ص 17.
- 69 انظر تفصيل ذلك عند: ابن أبي أصيبعة، ج 9، ص 84.



- 70- المصدر نفسه، ج 7، ص 59 - 64.
- 71- المصدر نفسه، ج 7، ص 59 - 64.
- 72- ابن الأثير، ج 1، ص 70.
- 73- ابن أبي أصيبعة، ج 2، ص 62.
- 74- المصدر نفسه، ج 7، ص 67 - 69 - 80 - القفطي، ص 109 - 110.
- 75- القزويني (أبو إسحاق إبراهيم): هذه الآداب وفنونه الأدياب، ج 2، ص 672.
- 76- ابن أبي أصيبعة، ج 2، ص 62.
- 77- بلغ الوحي الصحيح عند القاصون درجة أنه كان يعرف هؤلاء كل لون من ألوان الطعام ومشاهير وزعماء السويطي أن القاصون أظام ولجمة في أمد الأعداء. ووضح فيها أكثر من لفظة لينة من الطعام، وكان كلما وضع لونا نظر القاصون إليه وقال للعضوض: هذا نافع لكذا وخيار لكذا، فمن كان منكم صاحب بطن فليجنب هذا. ومن كان منكم صاحب صفراء فليقل من هذا ... إلخ. انظر: السويطي، ص 324. أيضا انظر: ابن عبد ربه (أحمد بن أحمد): العقد الفريد، تحقيق عبد الحميد الترحيمي (دار الكتب العلمية، بيروت - د - 1407)، ج 2، ص 327.
- 78- القفطي، ص 91.
- 79- ابن أبي أصيبعة، ج 2، ص 64.
- 80- يقول القفطي: إنه (أحمد بن محمد بن علي بن أبي بكر) الذي حمله كان من أهل واسط والمدينة وجرى له دور المراسلة. وكان له ذلك طويلا، وكان يدخل إلى خروجه ولا يستقر أكثرهم منه. انظر: القفطي (القاموس في علي الحسن بن علي)، نشوار المحاضرة والخيار المتكثرة لتحقيق نبوه الشافعي (دار مطبوع، بيروت، 1407)، ج 2، ص 764.
- 81- الجوهري، (أبو عبدالله محمد بن عبدوس) كتاب الوزراء والكتاب، تحقيق وفهرسة مصطفى السقا وإبراهيم الأبياتي وعبد الحفيظ شامي (مبشر، 1980)، ص 325.
- 82- هيون الأدياب في طبقات الأطباء، ج 2، ص 28 - 29.
- 83- المصدر نفسه، ج 2، ص 64 - 65، أيضا انظر عبدالباقى (أحمد)، ص 322.
- 84- انظر تصانيف ذلك كلفه عند: ابن أبي أصيبعة، ج 2، ص 67 - 68، ويقول القفطي في هذا الصدد: إن جبرائيل أمر أن يحمل إلى جارية يحيى، بعد أن قصدها ابنه بغيشوع، شربة تشربه وشيئا من الرمان. انظر: القفطي: المصدر السابق، ج 2، ص 764.
- 85- ابن أبي أصيبعة، ج 2، ص 64 - 65، القفطي، ج 2، ص 64.
- 86- القفطي، ج 2، ص 64، ابن أبي أصيبعة، ج 2، ص 64.
- 87- نشوار المحاضرة، ج 2، ص 764.
- 88- ابن أبي أصيبعة، ج 2، ص 64.
- 89- هيون الأدياب في طبقات الأطباء، ج 2، ص 67 - 68.
- 90- انظر ما سبق تحقيقه 22.
- 91- الشافعي (أبو منصور عبدالله): كتاب غائص الغائص، (بيروت، 1977)، ص 77.
- 92- الفهرست، ص 89، هيون الأدياب، ج 2، ص 64.

- ٩٣- تلخيص بعض التراجع إلى ابن جبريس ألف كتاباً بعنوان «الأخلاق» وقد ألفه عنه الرزي في كتابه «الحاوي»  
النظر: حكاوي (رحاب)؛ التوضيح في تاريخ الطب عند العرب (بيروت: 1990)، ص 179. شاذية حافظ توفيق.  
ص 251 - 217.
- ٩4- ابن السديم، ص 891، صاعد، ص 10. القسطنطي، ص 77. ابن أبي أصيبعة، ج 2، ص 17. الذهبي (شمس)  
الدين محمد بن أحمد، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق عمر عبدالسلام التدمري (أدار  
الكتاب العربي: بيروت، 1997) جوامع ووفيات 181 - 190، ص 87.
- ٩5- حيون الأبناء، ج 2، ص 74.
- ٩6- انظر لقاسم أكلر عن مؤلفات جبرائيل نطرا: عبدالباقى، ص 877، نطرا الله، ص 271. حكاوي (رحاب)  
خضر، ص 181 - 187. شاذية توفيق حافظ، ص 917، رفاعي، ج 2، ص 119.
- ٩7- ابن أبي أصيبعة، ج 2، ص 77. ومن أجل لقاسم أكلر عن مؤلفات بختيشوع (القائلي) انظر: عبدالباقى،  
ص 871 - 871. حكاوي، ص 187. شاذية توفيق حافظ، ص 280.
- ٩8- ابن أبي أصيبعة، ج 2، ص 179. وبشول الرزكي إن الوجود هذا كتاب بعنوان «تقويم الأوبئة» انظر: الرزكي  
(خبر العين) الأعلام (أدار العلم للملايين: بيروت، 1989) ج 4، ص 410.
- ٩9- القسطنطي، ص 105 - 106. ابن أبي أصيبعة، ج 2، ص 77. الصفدي، ج 1، ص 18. أيضاً انظر: مواد  
(كورنيس) حوزة الكتب القديمة في العراق (بيروت: 1987)، ص 154.
- 100- ابن أبي أصيبعة، ج 2، ص 79. وبشول الرزكي إن الجديد الله هذا كتاب بعنوان «عقد الجعدان في طبائع  
الإنسان والحيوان».  
انظر الأعلام، ج 1، ص 177. أيضاً انظر شاذية توفيق حافظ، ص 251.
- 101- ابن أبي أصيبعة، ج 2، ص 79. <http://Archivebeta.Bakhr8.com>
- 102- ابن العربي: تاريخ مختصر الدول، ص 780 - 789. زيدان (جرجي) م 17، ص 76. حكاوي، ص 181.
- 103- الصفدي، ج 1، ص 87.
- 104- ابن أبي أصيبعة، ج 2، ص 77.
- 105- المصدر نفسه، ج 2، ص 179.
- 106- المصدر نفسه، ج 2، ص 17. أيضاً: القسطنطي، ص 77. ابن العربي: تاريخ مختصر الدول، ص 779 - 777.
- الصفدي، ج 1، ص 89.
- 107- من الإسكندرية إلى بغداد، ص 99.
- 108- القسطنطي، ص 98. ابن أبي أصيبعة، ج 2، ص 14.
- 109- القسطنطي، ص 781. فويوت، ص 88. الميوزي (محمود) التوضيح في الطب الإسلامي - (الكويت: 1989).  
ص 89. عبدالباقى، ص 879. زيدان (جرجي) م 17، ص 89 - 91.
- 110- مازهوروف، ص 97. جيس (محمد) تاريخ اليمامة سالفات في الإسلام (بيروت: 1985)، ص 188.
- 111- القسطنطي، ص 179. ابن العربي: تاريخ مختصر الدول، ص 781 - 780. ابن أبي أصيبعة، ج 2، ص 17.
- 112- ابن أبي أصيبعة، ج 2، ص 77 - 18.
- 113- المصدر نفسه، ج 2، ص 77.
- 114- المصدر نفسه، ج 2، ص 17. أيضاً: ابن العربي: تاريخ الزمان، ص 17.
- 115- حيون الأبناء، ج 2، ص 77.

- 116- المصدر نفسه، ج 2، ص 55.
- 117- المصدر نفسه، ج 2، ص 11، إختيار العلماء وإختيار الحكماء، ص 96.
- 118- التواقي والموعظيات، ج 11، ص 40.
- 119- مشوار الحضارة، ج 14، ص 318.
- 120- إختيار العلماء وإختيار الحكماء، ص 23.
- 121- عيون الأنباء، ج 2، ص 34.
- 122- المصدر نفسه.
- 123- تاريخ مختصر الدول، ص 212 - 213. انظر أيضا القسطنطي، ص 111، ابن أبي أصيبعة، ج 2، ص 28.
- 124- عيون الأنباء، ج 2، ص 27، 28، أيضا القسطنطي، ص 11.
- 125- ابن أبي أصيبعة، ج 2، ص 14، الصفدي، ج 16، ص 40.
- 126- القسطنطي، ص 96، ابن أبي أصيبعة، ج 2، ص 11.
- 127- ابن أبي أصيبعة، ج 2، ص 11، القسطنطي، ص 96.
- 128- إختيار العلماء وإختيار الحكماء، ص 23.
- 129- المصدر نفسه، ص 96، عيون الأنباء، ج 2، ص 34.
- 130- هيبت، ص 112، الصفدي، ص 112، والقاضي، ج 2، ص 119.
- 131- إختيار العلماء وإختيار الحكماء، ص 23.
- 132- ابن أبي أصيبعة، ج 2، ص 11، 12.
- 133- ابن العبري، تاريخ الزمان، ص 29، تاريخ مختصر الدول، ص 212، الصفدي، ج 16، ص 40.
- 134- إختيار العلماء وإختيار الحكماء، ص 23.
- 135- عيون الأنباء، ج 2، ص 27.
- 136- لا شك في أن مجموع أطباء آل بختيارشوخ كانوا وثقاة من الدولة، فتلخيص بعض المراجع إلى أن المصدر، جعل لصور، ومن وأيا شهريا وثيقة سلوية يوزي الراتب المحتاجته، انظر شهادة توفيق حافظ، ص 23.
- 137- إختيار العلماء وإختيار الحكماء، ص 23.
- 138- ابن أبي أصيبعة، ج 2، ص 119.
- 139- القسطنطي، ج 2، ص 212، القسطنطي، ص 96، ابن العبري، تاريخ الزمان، ص 18، ابن أبي أصيبعة، ج 2، ص 88، 90.
- 140- إختيار العلماء وإختيار الحكماء، ص 18، 19، عيون الأنباء، ج 16، ص 88، 90.
- 141- كان جبرائيل يقول دائما إن ضياعه، جميعها هي ضياع المليكة، ليست ضياع إقطاع، انظر ابن أبي أصيبعة، ج 2، ص 67.
- 142- إختيار العلماء وإختيار الحكماء، ص 100، عيون الأنباء، ج 2، ص 90.
- 143- قصة الحضارة، ج 22، ص 190.
- 144- كما فتح جبرائيل مكافآت مالية بمئات عديدة، منها على سبيل المثال، لا الجعفر، فبعدما نجح جبرائيل في علاج جارية الزنيد من الطاع الذي أصابها منعه الخليفة بمئة ألف درهم، وبعدما نجح جبرائيل في علاج المليون عام 790م، أمر الخليفة بملء درهم.
- انظر تفاصيل ذلك، القسطنطي، ص 96، ابن العبري، تاريخ الزمان، ص 96، ابن أبي أصيبعة، ج 2، ص 11، 18.

- 1-45 إخبار العلماء بأخبار الحكماء، ص ٧٢.
- 1-46 تاريخ الزمان، ص ٢٩.
- 1-47 القلطي، ص ٧٢، انظر أيضاً ابن أبي الصبية، ج ٦، ص ٦٤ - ٦٥ - ٧٠.
- 1-48 ابن العربي، تاريخ الزمان، ص ٢٩ - ٣٠، هيبت، ص ٩١ - ٩٥، توكوين، ص ٩٤٢.
- 1-49 القلطي، ص ٧٢، ابن العربي، تاريخ الزمان، ص ٢٩ - ٣٠، ابن أبي الصبية، ج ٢، ص ٦٩.
- 1-50 التكمال في التاريخ، ج ٦، ص ٢١١.
- 1-51 انظر تفاصيل ذلك عند الجوهري، ص ٢٩٥ - ٢٩٧ - ٢٩٨ - ٢٩٩، أيضاً، ابن أبي الصبية، ج ٢، ص ٤٥ - ٤٦، ويصدر الإشارة إلى أن ابن طباطبا يظن في هذه النقطة لا يقول إن الذي عاصر هذه الأحداث هو يثربشوع ولكن العطيفة هو جبرائيل لأن الأول كان قد مات قبل نهاية المراكمة بثلاث سنوات. انظر ابن طباطبا، ص ٢٠٥ - ٢١٠.
- 1-52 لقد ظل جبرائيل فيها المراكمة بعد تكميله، وكان يقول للمؤمنين دائماً «هذه النعمة لم أعدها مثلك ولا من أهلك» هذه أغنيا من يحيى بن خالد ووالده، انظر الجوهري، ص ٢٢٢.
- 1-53 ابن طباطبا، ص ٢٠٥.
- 1-54 انظر تفاصيل ذلك عند القلطي، ص ١٠٠، ابن أبي الصبية، ج ٢، ص ٤٦.
- 1-55 ابن أبي الصبية، ج ٢، ص ٤٢ - ٤٣.
- 1-56 المصدر نفسه، أيضاً هيبت، ص ١٢٧.
- 1-57 ابن أبي الصبية، ج ٢، ص ٤٢.
- 1-58 الصديقي، ص ٢٩٠.
- 1-59 ابن أبي الصبية، ج ٢، ص ٤٥ - ٤٦، والواقع لا نستطيع أن نتجاهل حشد أطباء البلاط لآل يثربشوع ودوره في المذاب التي عاش فيها أبناء هذه الأسرة، سواء بشكل مباشر أو غير مباشر. فتروي المصادر قصة مفادها أن الصباغ بن حباد أصيب بمرض أعجز الأطباء، فكتب الصباغ عضد الدولة اليعقوبي (د ٣٧٢ هـ/٩٨٢م) يطلب منه طبيباً، فجمع عضد الدولة الأطباء البغداديون وغيرهم وشاورهم فبين ما يعلل لوفده اليه، فاشاروا جميعاً أنه لا يصلح أن يقوم بهذه المهمة ويوظف هذا الرجل (أي الصباغ) إلا جبرائيل (المقصود هنا جبرائيل الثاني) بن عبيد الله لأنه مثلكم جيد الصحة وعالم باللغة الفارسية. ويقول المؤرخون إن تصميم هؤلاء في إبعاد جبرائيل عن هذه المهمة ينبع من رغبة هؤلاء في إبعاد جبرائيل عن بلاط عضد الدولة وحيداً له على الثقة التي كان يتمتع بها، وليس محبة وتكرماً. فوافق عضد الدولة على تسعيلهم دون أن يدر ما يدور في خلف أطباء بلاطه. فبعثه مجهولاً بكل ما يحتاج إليه في رحلته. فلما وصل إلى الري، لقاء الصباغ لقاءً جميلاً، وعالجه وشفاه، وعاد إلى بغداد بزي جميل وأمر مطاع ولطمان وحشم وخدم. فبدأ الأطباء اتسهم ليهنأوه بمرسته وسلامته. فقال له الصديقي: يا أبا عيسى زهداً واكتف وأرمانك لوحد فإرادت فرياً. فضحك جبرائيل من قوله وقال: «لو كنت الأمير إنيك، بل أريد جدير وصباغ».
- انظر: القلطي، ص ١٠٤، ابن أبي الصبية، ج ٢، ص ٧٢، ٧٥، الصديقي، ج ١، ص ٤١.
- ابن أبي الصبية، ج ٢، ص ٤٥ - ٤٦، القلطي، ص ٩٩، ابن العربي، تاريخ الزمان، ص ٦٤.
- القلطي، ص ٧٢، ابن أبي الصبية، ج ٢، ص ٧٢.



- 162 القسطنطين، ص ٧٢.
- 163 من الوثيقة التي احتضنها بطريركسوج (الثاني) للبطريركة المثلثية، انظر: القسطنطين، ص ٧٢. ابن العبري: تاريخ مختصر الدول، ص ٢١٩. تاريخ الزمان، ص ٢٩. ابن أبي أصيبعة، ج ٢، ص ٦٩ - ٨٠.
- 164 عن الكتاب الذي احتضنته بطريركسوج (الثاني) في أيام البطريركة المثلثية انظر: القسطنطين، ص ٧٢. ابن العبري: تاريخ الزمان، ص ٢٩ - ٨٠. ابن أبي أصيبعة، ج ٢، ص ٦٩ وما بعدها.
- 165 إخبار السليمان بالظهور العظماء، ص ٧٢.
- 166 حيون الألباء، ج ٢، ص ٦٦. أيضا: ثروتون، ص ١٤٢.
- 167 تاريخ الزمان، ص ٢٩. أيضا: تاريخ مختصر الدول، ص ٢١٩.
- 168 حيون الألباء، ج ٢، ص ٦٢.
- 169 المصدر نفسه.
- 170 المصدر نفسه، ج ٢، ص ٦٩ - ٦٨.
- 171 ابن الأثير، ج ٢، ص ٨٨. أيضا: ثروتون، ص ١٤٢.
- 172 انظر: ابن أبي أصيبعة، ج ٢، ص ٦٦ - ٦٧.
- 173 ابن أبي أصيبعة، ج ٢، ص ٦٨.

## عرف لكتاب

### (الهويات المتعددة

### للشرق الأوسط)

للكاتب برنارد لويس

د. منصور أحمد بو طمسين\*\*

كتاب هذا الكتاب، برنارد لويس، من التخصص في الدراسات الإسلامية والعربية. وهو كتاب شمل، شير الإنتاج، نشر مجموعة من الدراسات والبحوث من نواح عديدة من التاريخ الإسلامي والفكر الاجتماعي والسياسي. ومن أهم كتبه، العرب والتاريخ (1940)، ظهور تركيا الحديثة (1911)، استعماري وحضارة الدولة العثمانية (1913)، العثمانيون (1917)، اكتشاف المسلمين لأوروبا (1917)، المسلمون وأعداء الصليبية (1916)، لغة الإسلام السياسية (1916)، العصور والوقت في الشرق الأوسط (1910)، وكان من أواخر كتبه، كتاب، الشرق الأوسط، 2000، من التاريخ منذ بروز المسيحية وحتى الوقت الحاضر (1999)، كما كتب بالإضافة إلى هذه الكتب العديد من المقالات والمحاضرات العامة.

ولد برنارد لويس هاش، حتى فترة قريبة، في بريطانيا وقضى معظم حياته العملية في مدرسة الدراسات الشرقية والأفريقية بجامعة لندن، ثم انتقل إلى جامعة برنستون في الساحل الشرقي للولايات المتحدة، حيث لا يزال يمارس عمله هناك على الرغم من اقتراب عمره من التسعين عاماً. وكتاباته ومحاضراته تلقى رواجا كبيرا، وغاليا ما تلقى الكثير من

(هـ) العنوان الأصلي (The Multiple Identities of the Middle East)

(ع) سنة التاريخ، جامعة الكويت.

## الفكر التاريخي

الجدال بين التخصصيين وجمهور القراء. ويعتبر الكثيرون برنارد لويس من بقايا مدرسة المستشرقين التي تمت وترعرعت إبان الاستعمار الأوروبي للعالم الإسلامي. ويُقدّم هاجسه وانتقاده كتاباته العديد من الكتاب والمؤرخين العرب وتراوح ذلك الانتقاد بين الفجاجة والرضانة. كان الكثير من ذلك الانتقاد عبارة عن تهجم على الاستشراق والمستشرقين تقوده العاطفة، وتشكك في نواياهم ودوافعهم دون تقديم أدلة واضحة ومقبولة على أسباب التشكك ونظريات التآمر. ولكن هنالك كذلك البعض القليل من تلك الانتقادات التي اتسمت بالهدوء والموضوعية.

وعمل أفضل من كتب عن المستشرقين وخلص برنارد لويس بالدراسة والتحليل هو الكتاب الفلسطيني الأمريكي إدوارد سعيد، الذي وجه لبرنارد لويس وكتاباته نقداً شديداً لاذعاً، في كتابه «الاستشراق» (1978). وهو الكتاب الذي كتبه سعيد باللغة الإنجليزية وأثار ضجة كبيرة في حينه. وقد تمت ترجمة الكتاب فيما بعد إلى العديد من اللغات بما في ذلك اللغة العربية. استخدم سعيد في دراسته للاستشراق أمثلة عديدة من آراء لويس وأحكامه، التي نشرها في كتبه المختلفة، ليجنب العاطفة الوثيقة بين النهج العاطفي الذي يتبعه المستشرقون وبين الصراع الحضاري والسياسي المستمر بين الغرب والشرق. وأورد إدوارد سعيد دليلاً بعد آخر ليجنب الارتباط الوثيق بين التحولات السياسية والفكرية في أوروبا، على مر العصور، ونظرة الأوروبيين للشرق والمسلمين. وكان العديد من تلك الأدلة مقتبسة من كتابات برنارد لويس الذي طعنه سعيد بالكثير من الانتقادات، كما منح سعيد بسطة من ادعاء برنارد لويس الحيادية والموضوعية. وأورد الدليل بعد الدليل على تحيز لويس ورضيئته وتعصبه، ولقد رد برنارد لويس على سعيد بكتاب فيه الكثير من الخبث والقسوة، وقام سعيد بالرد على الرد. وكانت محصلة هذا النقاش ابتعاد لويس عن الوسط الأكاديمي العربي وتكريسه لأرائه السابقة حول الحضارة والتاريخ الإسلامي موضوع ودون مزاورة.

والكتاب الذي بين أيدينا مثال على كتاباته المتأخرة التي يحاول فيها نشر رؤيته الخاصة لتاريخ وحضارة المنطقة. وهي رؤية تعديها وتلوذها التحيزات المؤلفة السياسية والثقافية. والكتاب عبارة عن مجموعة بحوث كان الكاتب قد ألّفها في بعض المؤتمرات العلمية ثم قام بتجميعها وتحريرها والإضافة عليها لمعطيات شعبة واحدة تتنظم فيها، ويستعرض برنارد لويس في هذا الكتاب عناصر تكوين الهوية الحديثة لشعوب الشرق الأوسط، ويحاول تبين تأثير عوامل الدين واللغة والتطورات السياسية والعلاقات مع الغرب في تكوين الهويات الحديثة أو المعاصرة لشعوب المنطقة. والراحل التاريخي التي مر بها هذا التكوين والقوى الفاعلة، الداخلية والخارجية، التي أثرت في هذا التكوين وحددت الشكل النهائي لتلك الهويات.

بينما برنارد لويس بحثه بالحديث عن الدين كعامل مهم في تحديد الهوية في المنطقة ويؤكد لويس في كتابه أن الدين - وليس اللغة أو الأصل أو الوضع الاجتماعي أو الطبقي، هو العامل الأكثر أهمية في تحديد الهوية لسكان المنطقة عبر العصور. وكدليل على دعواه تلك يورد برنارد لويس الأحداث التي ترمت على اتفاقية لوزان، التي أنهت الحرب بين اليونان وتركيا في سنة ١٩٢٣. إذ نصت تلك الاتفاقية على تبادل السكان بين البلدين، حيث يتم ترحيل السكان اليونانيين القاطنين في شرق تركيا إلى اليونان، والسكان الأتراك، الذين كانوا يقطنون أماكن محددة من اليونان، إلى تركيا. وبين برنارد لويس كيف أن التبادل بين السكان الذي اتفق عليه البلدان، لم يكن في الواقع تبادل بين سكان بونتاوين يقطنون تركيا وسكان أتراك يقطنون اليونان - بل بين سكان أتراك يعيشون في تركيا ويتكلمون اللغة التركية ولكنهم يدينون بالمسيحية الإغريقية تم ترحيلهم إلى اليونان، وهي الطرف المقابل لحامت الحكومة اليونانية بترحيل سكان بونتاوين يتكلمون الإغريقية ولكنهم يدينون بالدين الإسلامي إلى تركيا. أي إن العامل الذي حدد الهوية كان الدين ولم يكن اللسان أو العرق أو القومية.

لم يذهب إلى القول بأن الدين كان ولا يزال هو العامل الأهم والفاصل في تعيين الهوية في منطقة الشرق الأوسط، ويستعرض لويس في هذا المجال أحداثاً متفرقة من تاريخ المنطقة ليوين تأثير الدين على تطوير الهوية القومية والعالية لجميع سكان المنطقة. وعلى الرغم من أن لويس في هذا المجال يحاول أن يبين أن دور الدين في تحديد الهوية لم يقتصر على المسلمين بل شمل المسيحيين واليهود، إلا أنه يركز أن المسلمين كانوا ولا يزالون - وعلى خلاف الأوروبيين، ينظرون للدين على أنه العامل الحاسم في تحديد الهوية. يدلل أن الدول الإسلامية هي الدول الوحيدة في العالم التي تجتمع في مؤتمر يضمها تحت راية منظمة الدول الإسلامية بينما من المستحيل أن تتخيل أو تتوقع في عصرنا هذا مؤتمرا أو تنظيميا سياسيا يجمع الدول اليهودية أو المسيحية.

ثم يستعرض لويس نظرة الشعوب لماضيها وخصوصا ما قبل الإسلامي كعامل من عوامل تكوين الهوية. ويؤكد في هذا المجال أن شعوب المنطقة، بما في ذلك مصر وإيران والعراق، كانت قبلية الوعي بماضيها، بل إن الإيرانيين وفقا لبرنارد لويس كانوا لا يعرفون إلا القليل عن ماضي إيران القديم - ويطلق لويس الأحكام نفسها على مصر والعراق، ويقول إن تلك الشعوب كانت تنظر بسلبية لذلك الماضي - وتعتبر نفسها غريبة عنه، ومن العداوة أو شطونه أو إنجازه - ويؤكد لويس أن الاهتمام بالماضي القومي والتاريخ القديم لشعوب المنطقة، من قبل تلك الشعوب - لم يحدث إلا كنتيجة مباشرة للاهتمام الأوروبي بذلك التاريخ وذلك الماضي. ثم يصف برنارد لويس كيف ساعد الاكتشاف الأوروبي لماضي المنطقة القديم على إعادة اكتشاف شعوب الشرق الأوسط لماضيها وتاريخها القديم والتجاذبات ذلك الماضي الحضارية. ويقول برنارد لويس إن ذلك الاكتشاف دفع المصريين والإيرانيين إلى القيام بعملية إعادة تأهيل تاريخهم القديم ولشعوب ذلك التاريخ.



ولقد ساهمت عملية إعادة التأهيل تلك في تنمية الوعي القومي والوطني لتلك الشعوب وببروز هوية وطنية محلية مستقلة عن الهوية الإسلامية العامة، هي العراق وإيران ومصر وإسرائيل، وكلان تصور الماضي القديم جزءا مهما من مكونات تلك الهوية.

كما يركز برنارد لويس تركيزا شديدا على تأثير الأفكار الغربية المتعلقة بمكونات الهوية العامة، كفكرة الوطن والأمة والشعب والقومية وغيرها، على عملية خلق الوعي بالهوية لدى شعوب المنطقة، كما يذهب إلى القول بأن عملية تكوين المفاهيم حول العديد من القضايا المرتبطة بالهوية، كدور الأمة وحدودها والجنسية ومن ينسب لها والمواطنة وحقوقها وواجباتها، لم تكن سوى عملية استعارة مباشرة لتلك المفاهيم والتطبيقات المتعلقة بها من الأوروبيين، على رغم إعطائها صبغة محلية. ويرى لويس أن شعوب المنطقة قد استعارت العديد من عناصر تكوين هويتها، وهبها لما يجب أن تمثله تلك العناصر، بما في ذلك الهوية القومية أو الوطنية من تجارب شعوب أوروبا الغربية.

وهو في هذا المجال يستخدم أسلوبا للتحليل طالما استكردناقده من العرب، ألا وهو أسلوب التحليل القوي، إذ يحاول دائما العودة بالمصطلحات إلى جذورها واستخداماتها القديمة ثم يني على ذلك أحكاما لا تنطق ومنطق العقل. فهو يقوم بإرجاع المصطلحات التي يستخدمها سكان منطقة الشرق الأوسط، من أتراك وفرنسي وعرب، للنسب عن مفاهيم القومية والوطن والجنسية إلى جذورها الجاهلية أو الصحفية في القلتل ويدين أن هؤلاء فقدوا الكلمات وأصولها لا تغير عن المفهوم الحديث للمصطلحات التي تحاول التعبير عنها، ثم يخلص، ربما لذلك إلى القول بأن العديد من مفاهيم الهوية ومكوناتها، بما في ذلك مفاهيم المواطنة والوطنية والقومية والوطن والجنسية والهوية، ما هي إلا استعارات من التراث والحياة السياسية في أوروبا الغربية، لأن أصول الكلمات التي اشتق منها سكان المنطقة، العرب والفرس والأتراك، تلك المفاهيم ليس لها علاقة بالمفهوم الحديث الذي يتم استخدامها لأجله.

من هذه التطلقات يقوم لويس باستعراض عناصر تكوين الهوية الوطنية لشعوب منطقة الشرق الأوسط، ويستعرض في هذا المجال تكوين الهوية المعاصرة للشعوب العربية والإيرانية والتركية، ويحضر لويس مع هذه الشعوب حشرا تكوين اليهود لما يسميه بالهوية الإسرائيلية، التي يحاول أن يجد لها عناصر مشتركة مع مسيرة تكوين هويات تلك الشعوب، على رغم الاختلاف الشاسع بين تاريخ الشعب اليهودي وتلك الشعوب، وحقيقة أن عمر الكيان السياسي اليهودي لا يتجاوز الخمسين سنة، بينما تاريخ الكيانات السياسية للشعوب العربية والإيرانية والتركية ضارب في القدم.

ولا اعتقد أن هذا الكتاب يغير من سمة هذا المنحرف وما عرف عنه من تحيز وخرسية وتسييس الوقائع التاريخية وحب لإثارة الشحنة والشاعر السلبية، والتوجه الأيديولوجي المعروف

لفراء برنارد لويس يبرز في كتابه هذا بوضوح وصراحة وينتشر في كل جزء من أجزاء الكتاب. فيرنارد لويس يستعرض المنطقة وسكانها كمن يستعرض مخلوقاً فضائياً غريباً، كل ما فيه ينجم بالضرورة والقولبة. إن الشرق وسكانه بالنسبة لبرنارد لويس هم «الأخر» الذي لا يفتأ لويس يذكر نفسه في كل لحظة بأنهم مخلوقون وغرباء. إن الشرق لبرنارد لويس هو «الأخر» الذي يعرف نفسه عن طريق اختلافه منه. في كل زاوية من زوايا كتاب برنارد لويس تقف مجموعتين من البشر متقابلتين ومتناقضتين: مجموعة «هم» أي الشرقيين ومجموعة «نحن» أي الأوروبيين. وما ينطبق على واحدة لا ينطبق على الأخرى. وعلى الرغم من أن تطور الهوية في هذه المنطقة يشابه كما سنرى في الكثير من تفاصيل تطوره بما حصل في مناطق متعددة من العالم. وعلى الرغم من أنه يرتبط بتطور سياسي واجتماعي أشمل وأعم من المواضيع التي يطرحها الكاتب، إلا أن برنارد لويس يطرح موضوع الهوية من ذلك الإطار الشامل ويعامله كحدث فردي لا علاقة له بغيره، ويعرض ذلك التطور وكأنه خاص بمنطقة الشرق الأوسط وشعوبها.

وعلى الرغم مما كتبه سكان المنطقة حول الموضوع، إلا أن لويس يرفض التعامل مع سكان المنطقة من وجهة نظرهم. بل يحاول قسراً فرض رؤاه ومنطقاته عليهم وعلى تاريخهم. فهو لا يقبل بالتفاسيم العنصرية أو التاريخية التي ارتضاها سكان المنطقة لأنفسهم، بل يفرض تقسيمها خارجياً لحاجة في نفسه. ولا يرضى بالمصطلحات التي خرجت من رحم التطور الطبيعي لتلك الشعوب وتعتبر على أنها «أخرى» بل يقول إنها أيضاً متعصفاً بمناطق أخرى. وأخيراً، والرفعة لويس هي تأكيد غلبة المنطقة وأتباعها مما هو معتاد. يتعاضى عن أوجه التشابه المهمة بين عملية تطور الهوية في المنطقة وتطور الهوية الذي حدث في مناطق أوروبا وأمريكا الشمالية والجنوبية، ذلك التطور الذي يشابه من أوجه عديدة لتشابه أسبابه ونشأته الظروف التاريخية التي أحاطت به.

ولا يحتاج القارئ أن يتعب سريعا في قراءة الكتاب لكي يصل إلى قناعة حول توجهات الكاتب. فغالب الكتاب نفسه يحمل الكثير من المعاني والدلائل على وجهة نظر الكاتب وطريقة تفكيره وحيث إثارة الشك والاشاعر المبلوبة. فتعبير «Multiple Identities» يعني تعدد الشخصية، وهو تعبير طبي يطلق على نوع من أنواع الاضطرابات النفسية، التي يعاني المصابون بها من تقسمهم لأكثر من شخصية تكون متناقضة في صفاتها وميولها وتصرفاتها، ولا يملك المريض التحكم في أي شخصية منها بل تتصارع تلك الشخصيات وتظهر هذه مرة وتلك مرة أخرى. ويعاني المصاب بتعدد الشخصيات من الاضطرابات النفسية، والابتعاد عن الواقع وصعوبة التأقلم مع التغير والواجبة التصرف والمصاب. وعلى الرغم من أن لويس يذكر في مقدمة كتابه أنه لا يقصد باستخدام هذا التعبير الإيحاء بأن المنطقة تعاني من المرض النفسي إلا أن كل ما يذكره بعد ذلك يؤكد أن هذا بالضبط ما كان يود أن يؤكد.

والتعبير الآخر الذي يصر برتارد لويس على استخدامه وترويجه واعتباره تعبيراً سليماً ذا دلالة واضحة ومتمثل عليها هو مصطلح «الشرق الأوسط» على رغم ضموه هذا المصطلح ورفضه من قبل معظم سكان المنطقة. وكما هو معروف فإن البريطانيين كانوا أول من استخدم مصطلح الشرق الأوسط في النصف الأول من القرن العشرين لسد حاجة في التخطيط الحربي والاستراتيجي، دون أن يحمل ذلك المصطلح أي معنى حقيقي لسكان المنطقة. ولا يعبر المصطلح الذي لا يتجاوز عمره بضع عشرات من السنين، عن أي حدود واضحة أو معقولة أو مقبولة للمنطقة ذات تاريخ ضارب في القدم. واستخدامه في وقتنا الحاضر استخدام سياسي محض، إذ يحاول مستخدموه إزاحة تعبير العالم العربي، أو العالم الإسلامي من الاستخدام، وإيجاد تعبير يستوعب إسرائيل فيه، وهو تعبير مطلوب ويصنع استخدامه، وخصوصاً عند استخدامه تاريخياً، إذ عند استخدامه للحديث عن الثورة العثمانية تخرج منه إيران وشمال أفريقيا. وعند استخدامه عربياً تخرج منه شمال أفريقيا وتدخل فيه مناطق أخرى. وكما عترف بصعوبة استخدام هذا المصطلح بدأ الأمريكيون أخيراً بالترويج لمصطلح جديد هو MENA ويقصرون به العالم العربي وتركيا وإيران، وقد تكون أهمية مصطلح الشرق الأوسط بالنسبة لبرتارد لويس هو أنه يشمل إسرائيل.

وتأكيد لويس أن تطور الهوية لمنطقة الشرق الأوسط هو أمر شديد الخصوصية، ويعكس الحالة الخاصة لمنطقة الشرق. الأمر لا يتعلق بالحقائق التاريخية ومراجعة التاريخ القرون. فما يصفه ببرتارد لويس من نشأة وتطور الهويات في منطقة الشرق الأوسط هو جزء من ظاهرة أكبر وأعم هي التطور الفكري المعروف بالثوبنيزم الأيديولوجيات الحديثة التي كانت إقراراً لنشأة وإزدهار الدولة المركزية الحديثة. وكان من الجواب المهمة لتلك الأيديولوجيات فكرة الهوية القومية والقطرية وفكرة الوطن والأمة والجنسية. ودور الدين والقاضي والتأثير الخارجي على تكوين العناصر المختلفة للهوية لم يقتصر على العالم الإسلامي وحده، بل كان واضحاً عند جميع الشعوب والأمم التي مرت بعملية الانتقال من المجتمع التقليدي والدولة التقليدية المحدودة السلطة إلى المجتمع الحديث ونظام الدولة المركزية الحديثة ذات الإمكانات والسلطات الواسعة.

وهكذا نجد الهويات القومية الأوروبية كالفرنسية والإنجليزية وغيرها تبدأ في الظهور في أوروبا الغربية منذ نهاية القرن الخامس عشر مع بداية التطورات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية التي وافقت وتلت حركة التكتشف الجغرافية والثورة التجارية، وما نتج عنها من تطور للدولة المركزية القومية الحديثة التي ازدهرت إمكاناتها ودهورها في حياة الأفراد والجماعات ومسؤولياتها مع ازدياد إمكاناتها وقدراتها وازدياد إمكانات وقدرات البلدان التي حكمتها. ولقد نتج عن هذا التطور إعادة صياغة الهويات المجتمعات التي تعرضت لهذه التطورات، وذابت أو تلاشت وضعت الهويات والاتجاهات المحلية، وانقطعت الروابط الخارجية وتضخمت وزادت الروابط القطرية في كل من هذه الدول. وكمثال على ذلك ما حدث في فرنسا حيث عملت مؤسسات

الدولة الحديثة، كالتعليم الإلزامي والخدمة العسكرية وطرق المواصلات الحديثة والإعلام والقوانين. على ضرب التنوع الشديد الذي كان يميز فرنسا حتى القرن التاسع عشر لكي تحمل بدلا منها الهوية القومية الفرنسية التي زرعها ورعتها الدولة الفرنسية الحديثة بإمكاناتها وقواها. ولقد حدث التطور نفسه في المملكة المتحدة التي لم تنجح تماما في إذابة الهويات المحلية في أيرلندا واسكتلندا وحصل التطور نفسه في السويد والنرويج وألمانيا وغيرها. وفي مسيرة هذه الدول والقوميات لم تقم هذه الدول بضمير وإذابة الهويات المحلية فحسب، بل تم قطع الصلة مع الهويات العامة وبالذات الهوية المسيحية.

ومحاولة برنارد لويس لتبيان خصوصية تجربة تطور الهوية في الشرق الأوسط يعززها الثقة والمصادقية. فهو يعرض عناصر تكوين الهوية لشعوب المنطقة على أنها فريدة تبعا لفرادة المنطقة وفرادتها. وهو في ميول إثبات وجهة نظره بعمل إعمالا شبه تام التطورات الاقتصادية والسياسية إلا فيما يخدم قضيته. والكثير من الأدلة التي يسوقها للتدليل على وجهة نظره مردود عليها. فهو حين يبين أهمية الدين كعناصر من عناصر تكوين هوية شعوب المنطقة، يحاول التأكيد على أن الهوية الدينية لم تلعب دورا مهما بالنسبة للأوروبيين. ويقول إن الأوروبيين وأما صراعهم مع العمليتين كصراع على التجارة بينما الأتراك اعتبروا الصراع صراعا بين الإسلام والمسيحية. وهذا الكلام ببساطة غير صحيح. إذ ملأنا **أعشر الأوروبيين** صراعهم دينيا وهناك العشرات بل والثلث من الكتب التي دلت على ذلك. ولم يقتصر هذا الأمر على فترة العصور الوسطى، بل استمر حتى العصر الحديث. إذ عندما تحالفت فرنسا مع الأتراك مع العثمانيين للوقوف في وجه شارل كان في منتصف القرن السادس عشر اعتبره المسيحيون حلفاء والفرس الكائنات من على منابر الكنائس. وفي نهاية القرن التاسع عشر كان الكتاب الفرنسيون والإنجليز يستنسخون الضمير المسيحي للتضاء على أفكار القراصنة في شمال أفريقيا التي اعتبروها تهديدا للمسيحية.

لقد لعب الدين المسيحي دورا مهما في تحديد الهوية الأوروبية فالكثيصة الكاثوليكية خلال العصور الوسطى أسست الأوروبيين هويتهم الأساسية ووجدتهم وعندما بدأت الدولة الحديثة في البروز كان الدين أحد أهم دعائهما. والإصلاح الديني في بعض جوانبه ليس إلا تعبيراً عن الاستقلال القومي، فالإنجليكانية في إنجلترا والثورية في الدول الاسكندنافية والجانسنية في فرنسا واليهودية في اسكتلندا وهولندا ما هي إلا تعبير عن الهوية المستقلة وتأكيد الذات أمام الآخر. وكتابات مارتن لوتر وجون كالفن وتلاميذهم كانت الأساس للفكرة العلمانية وسلطة الدولة على المواطن وخلق الكنائس القومية.

كما لم يكن لويس موقفا كذلك في مقارنته لنظرة كل من الأوروبيين لماضيهم الوشي ونظرة سكان الشرق الأوسط لماضيهم الجاهلي. إذ لم تختلف الحضارتان في نظرتهم للماضي طوال الفترة التي سبقت العصر الحديث. إذ نظرت كلا الحضارتين لماضيها نظرة مليئة دونية.

## الفكر التاريخي

وكانت أوروبا تعتبر ماضيها «وثنياً كاذباً» ولم تتغير تلك النظرة إلا في عصر النهضة حين بدأت الحركة الإنسانية في إعادة فحص ذلك الماضي والأطلاع على إنتاجه في مجال الفلسفة والعلوم والفن وغيره. ولهمت حركة النهضة في جانب من جوانبها إلا محاولة لإعادة تأهيل ذلك الماضي والأخذ منه.

ظهر بعلي الأوروبيين فهما لهويتهم مختلفا عن المسلمين من دون سند. إذ كما رفض المصريون حتى وقت قريب ماضيهم الوثنى رفض الأوروبيون كذلك ماضيهم الوثنى. ولم يعتبر الأوروبيون ماضيهم الذي سبق للمسيحية جزءاً من تراثهم إلا مع بروز الدولة الحديثة، وهو ما حدث كذلك مع مصر التي بدأت تعود الاعتبار لماضيها قبل الإسلامي مع بروز الدولة المصرية الحديثة المستقلة في أيام خديوا محمد علي. وغير صحيح ما يدعيه برنارد لويس من أن التاريخ القديمة لم تذكر شيئاً عن تاريخ ما قبل الإسلام بل يكفي تصفح أي كتاب من الكتب الجامعة لكي ترى كيف بدأ المؤرخون الإسلاميون بالتواريخ الوثنية بل لقد أبرز المؤرخون في العراق والشام واليمن ومصر تاريخ دولهم في فترة ما قبل الإسلام.

وليس صحيحاً كذلك زعم لويس أن دول المنطقة قد خلقها الاستعمار الغربي. فانكثير من دولها ذات هوية واضحة مسبقاً في القدم كالـ **يمن** و**إيران** ومصر والعراق وتونس بل إن معظم الدول الأخرى لها حدودها الواضحة منذ المصور الوسطى كالجزائر والمغرب وليبيا وعمان. كما إن من التعسف تضخيم دور الغرب في تكوين الهويات الحديثة إذ يعتبر الكتاب في أكثر من مكان على كون لغة الهوية والتفكير السياسي في المنطقة قد بنيت استعارتها من الغرب ويورد دليله على ذلك من كون الكثير من التماثيل المستخدمة في الخطاب السياسي العربي أو الفارسي أو التركي هي كلمات غربية كالديمقراطية أو المواطنة أو الديكتاتورية أو الهوية أو الجنسية أو المواطن أو غيره. نون أن يبين أن الدول الغربية كذلك قامت بالاشتقاق تلك الكلمات أو استعارتها عندما مرت بالظروف التاريخية نفسها التي مرت بها الدول العربية، فقامت تلك الدول بالاستعارة من اللغة اللاتينية أو الإغريقية، أو قامت بالاشتقاق والتركيب لكي تسد الحاجة.

إن كتاب برنارد لويس مثال على نوع من التاريخ عفى عليه الزمن. ففي عصر تبرز العناصر المشتركة لحضارات وإنجازات الشعوب، وفي وقت بدأ فيه التاريخ للقارئ يبرز التشابه الشديد في طرق تعامل الإنسان مع تحديات التقلبات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، نشأت الحاجة إلى اكتشاف العناصر الفاصلة المشتركة التي يتجاوز تأثيرها شعباً أو أمة بذاتها. لم تكن الشعوب العربية أو الفارسية أو التركية هي الشعوب الوحيدة التي أعادت تعريف هويتها في ظل التغيير الهائل الذي سببه الانشقاق من الدولة التقليدية ذات الموارد والإمكانات والسلطات المحدودة إلى الدولة الحديثة بإمكاناتها ومطالبتها ومسؤولياتها الواسعة. ولا يبدو أن لويس كان رغباً في طرق الموضوع من هذه الزاوية التي كانت ستقوده إلى استنتاجات لم يكن يرغب في الوصول إليها.

# المجلة العربية للمعلومات الإنسانية

علمية . أكاديمية . فصلية . محكمة

تصدر عن مجلس النشر العلمي . جامعة الكويت

صدر العدد الأول في يناير ١٩٨١

رئيس التحرير: أ. د. عبدالمالك خلف التميمي

## الانتراكات

الكويت، 3 دولارات . ديناران للطلاب، 15 ديناراً للمؤسسات .  
الدول العربية، 4 دولارات للأفراد، 15 ديناراً للمؤسسات .  
الدول الأجنبية، 15 دولاراً للأفراد 60 دولاراً للمؤسسات .

بحوث باللغة العربية والإنجليزية  
ندوات . مناقشات . عروض كتب . تقارير

توجد المراسلات إلى رئيس التحرير:  
ص.ب. 26585 الصفاة - رمز بريدي 13126 الكويت  
هاتف: 4817689 . 4815453 . فاكس: 4812514  
e-mail: aljazeera1@kuiv.edu.kw

يمكن الاطلاع على المجلة باللغة العربية والإنجليزية مع النسخة على شبكة الانترنت

<http://kuo1.kuiv.edu.kw/~ajh>

# أفاق نقدية

• ليونارد باخ - مير: مقارنة جديدة لمفهوم النقد

ARCHIVE

<http://archivebooks.bakhoul.com>

الموسيقى

• التبادل اللغوي ونظرية المعنى عند غرينشتاين

• الأسطورة الإغريقية والمسرح

ليونارد بج. هير :

## هفارة جديدة لفهم النقد الموسيقي

د. محمد خليل\*

## النقد

هو تفسير لعمل أو عرض فني معين، يتوخى إعطاء جوهريهما استناداً إلى خبرة الناقد السطحية، ودون السعي إلى اكتشاف ملامح عميقة لتقبل الانتماء إلى وسط صغير من الأعمال. ولأن النقد الموسيقي يركز طاقته على العمل، أو أطوار الأداة كما تم إدراكهما بواسطة الناقد، لذا يتركز إلى الأداة الفنية للعناصر ذات الطابع السطحي الوقت، بقدر يفوق عادة ما فسادته في العديد من التحليلات الموسيقية، وبعبارة أخرى فإن النقد لا يعنى بالوقائع القارة أسفل البناء إلا حين تؤثر مباشرة على استجابات المستمع، هذا بعد أن كونه لا يهدف بالضرورة إلى إصدار أحكام قاطعة.

ويحاول النقد الموجه إلى القارئ الجاد الإفادة من كل الحقائق التقنية والتاريخية، التي يجدها لازمة لتوفير أساس معرفي يمكن التعويل عليه في تفسير العمل الفني، أما علاقته بالعمل والمستمع الفوريين، فنرجع إلى اعتباره الأول كونه لا يتحقق وجودها إلا من خلال مستمع يطبق عليها إدراكه الناجم عن الخبرة، بهدف التوصل إلى نوع معين من المعنى. إن فائقة تصنف ضرورة طابعه الذاتي، حين يرمي إلى إقناع قارئه بعق الصلة بينه وبين خبرته الذاتية، أكثر من رغبته في الكشف عن حقائق كاملة في صلب العمل، وإذا نراه يستمد

(\*) استاذ بالمعهد العالي للموسيقى - الكويت.



## الفكر التاريخي

صداقيته من القدرة على الإقناع، بل هو إغناء العلاقة بين العمل الفني والسمتع وهنا تحديدًا نجد النقد يختلف عن الكتابات الأخرى التي تجعل من الموسيقى موضوعًا لها، بمقدار ما يضع نوق السمتع الكبير في موقع الصدارة، ويمارس صناعته في منطقة متنازع بشأنها - لا المناطق المتعينة الحدود - بحيث يندو الاهتمام إلى حل للنزاع حديثًا مضاهيا لاكتشاف حقيقة موضوعية.

وبإمكان نقد العمل الفردي أن يقدود إلى إنجازات أكبر، فعلى المستوى التطري- بصير عونا على دراسة الأوليات التي تعتمد على الأعمال الموسيقية في خلق للفني لدى المتلقي، كما يشكل أساسا لكتابة التاريخ حال كونه يتعين على الكتابات المعنية بتاريخ الموسيقى التحويل على موقف نقدي من الأعمال التي يتضمنها، وليس سوى النقد سبيلا يضمن أن هذا الموقف نشأ كاستجابة لتلك الأعمال، ولم يتم فرضه عليها بإعاز من أي عوامل خارجية. ومن جهة ثانية، يلاحظ أن وضع المؤلفات التي تبحث في أعمال الفن، يحتاج بدوره إلى حكم نقدي يحدد أهمية العديد من التفاصيل، ويتعلق بمدي إمكان اعتبار النص لفنون - في حالة الموسيقى - مؤشرا كافيا على تحفقه الفعلي من خلال الأداء. الأمر الذي يوجب دراسة العمل الفني بما هو كذلك، وليس بوصفه شاهدا على بعض الأساليب والأنماط المتصورة سلفا.

وهي المستوى الأكثر شوعا، لا يسمع النقد أذاع عبر وسائل الإعلام أن يؤدي وظيفته إلا في حدود زمانية ومكانية معينة. هذا فضلا عن خصوصية السياسات مدراء التحرير، والثقافة الموسيقية المتواضعة لدى عامة الجمهور. ولم كان هذا النوع من النقد معنيا في الأساس بنقل الأخبار، ومطالبا بأن يلبس دوره كوسيط للفن، وكمنوعة لحركة استهلاك الموسيقى، لذا يتضح عظم مسؤوليته في تحديد طابع ونوعية الحياة الموسيقية بشكل عام. ولأن قيمة النقد الإعلامي تتأكد حين يعمد إلى وصف الأعمال والعروض الفنية المنتجة حديثا، فإنه يندر أن تصادف شروحا مطولة لأعمال ثبتت - أو لم تثبت - قيمتها، اللهم إلا في مجالات وديورات قليلة جدا تتميز بتفانيها الراسخة في هذا الشأن، وعموما فيمستطاع أفضل كتابات النقد الإعلامي أن تطلعا على شرح كامل ودقيق لما جرى تقديمه من عروض، وتقييم أداء المشاركين فيه (ولربما احتوت أيضا على حقائق وتواريخ مهمة تخص الأعمال القديمة)، لكنه في حين تهدف هذه الكتابات إلى الإقناع بدرجة تلوق حرصها على إصدار أحكام مطلقة، فإنها تطوي على خطر دائم يتمثل في كون قيمة الجدة بالنسبة للشخص المراجع بالأخبار، فادرة على التأثير في مدى تقبله لأحكام الناقد، يضاف إليه أن الضغوط الناشئة عن محدودية الزمان والمكان قد تشجع هذا الأخير على تبني آراء سطحية ومتعجلة<sup>(1)</sup>.

ومع أنه يتعدو علينا اعتبار النقد علما بأي حال، لكن يُستطاع النظر إليه بوصفه فنا إلى حد ما، وعندئذ يمكن تعريفه بأنه شرح أو تصنيف للتجربة الجمالية بمول على التحليل العقلي إلى جانب الخيال، بيد أنه يتعين توضيح نقطة مهمة ألا وهي أنه بينما يعنى العمل الفني

بتكرس مجموعة واحدة من القواعد ذات الطابع الإستطفي، فإن النقد يحاول بالمثل إحصاء شيء، له الصفة نفسها، إضافة إلى ما ينشأ عن تأثير العمل على عقل الناقد وخبرته التقديرية، وإن فهو معني بتكوين من المشاكل، أو على الأحرى بعدتين وسيطتين. ونحن نتحدث عن النقد الموسيقي خصوصاً، نجدتنا يتناول الموسيقى كمادة صادرة عن الفنان، والكلمات باعتبارها المادة التي يتدعها الناقد شخصياً.

وتنمنا لهاته الطبيعة المزوجة التي يتميز بها النقد - لا توجد مجموعة مقرنة من القواعد يسعها التحكم في كلاً ناحيته: أي القدرة على التفسير، وإمكانية إعادة الخلق Recreation. إذ الأولى تخضع لقواعد المنطق، بينما الثانية تعتمد على الحدس Intuition الذي يشوب بدوره على شخصية الناقد وخبراته التقديرية. وإذا كان بمقدورنا وضع معايير تحدد مدى دقة التقاد وطريقته في التأثير على جمهوره، فضلاً عن القيود المفروضة عليه من قبل الموسيقى بوصفها مادة صوتية خالصة، لكنه يستحيل علينا أن نشتق قوانين تحدد ماهية الحدس، أو الاستجابة الداعية لإعادة الخلق، اللذين من دولهما يبقى النقد مجرد حركات إيمانية مؤداة من الخارج وهذا يقترب النقد من مفهوم الفن الإبداعي، لأنه يتحول إلى ترجمة لخبرة الناقد الحدسية، التي بإمكانها أن ترقى به إلى مصاف الفنانين القديسين.

ومن حيث القابلية للنقد، ربما اعتبرت الموسيقى هي أكثر الفنون صمودية، والسبب راجع إلى تحدياتها كإمارة في صلب تركيبها ذاته من شأنها أن تعجز جميعاً الناقد من اللحظة الأولى. فلكونها هنا يُعول على عنصرَي الصوت والزمن، ويتجسم بالتالي إعادة خلقها من جديد عند كل مناسبة للأداء، لذا لا يمكن الوثوق بأي طريقة للنقد تعتمد على مدونة العمل - على الرغم من اعتبارها أحياناً بديلاً لا مفر منه - طالما أنها تغفل، سواء التأثير الفيزيائي للصوت، أو عدم دقة المدونات الموسيقية، وهما العاصِلان اللذان يجعلان من المستحيل تطابق أي طريقتين للأداء. يُضاف إليه أن مادة الموسيقى الخالص - أي الصوت - وبخلاف كل طامات الفنون الأخرى، لا تحتفظ بشكلها التي توجد عليه في الطبيعة، والذي تم تطويره ليلام الأغراض غير الفنية. وفي حين تتعدى علاقة الموسيقى بالحيز المكاني، والرؤية البصرية، والواقع الملموس - وكلها معطيات لعب دوراً أساسياً في تذوق فنون التصوير، والنحت، والعمارة - إلا أننا قد نتصور ثمة صلة تربطها بفن الأدب - خاصة الدراما والشعر - نظراً لكونه يتضمن عنصرَي الصوت والزمن، بيد أنه يلزم التحذير من هذا التماثل الخادع الذي يتسبب عادة في خلط لا حدود له، إذ الإغراء الإستطفي النابع من الموسيقى - حتى وإن ارتبطت بالكلمات - ليس لفظياً، بل وقد بلغ من تناقضه مع الجوهر اللفظي، أنه تعين على هذا الفن أن يطور دلالاته الخاصة التي تختلف عن دلالات الحياة اليومية القابلة لأن يُعبر عنها بلغة الكلام. على أننا اعتدنا فيما يظهر أن نربط بين الموسيقى والأصناف، حيث نستخدم أحياناً نوعاً من

## الفكر الرابع

الاستمادة الخطرة في حديثنا عن «لغة الموسيقى» دون أن نضبط إلى ما ينطوي عليه هذا الجمع بين النفاثين من مسلك خاطئ. ومع ذلك فالتألف ليس بمقدوره التواصل مع جمهوره عن طريق التواتات والتملم الموسيقي، وإنما هو مضطرب - كما نرى - يقوم بعملية ترجمة في الظلام - إلى استخدام الكلمات في شرح موضوع، لا تجدي معه أي معاجم على الإطلاق. إن لفظة «الحب» تمثل إحدى المفردات الشائعة في الحياة، كما هي في فن الأدب. لكن النغمة «دو» نترادى لنا مقطوعة الصلة تماماً بتناول طعام الإفطار، أو الهناء الزوجي، أو الشره على شاطئ البحر، وقد نجد بالطبع صعوبة معلقة في الفنون الأخرى، لكن ليس بالقدر ذاته. نظراً لاجتماع تلك الفنون بواسطة ألفاظ اللغة، أو لغزتها - ولو التحدية - على التمثيل، وحسب في حال غياب هذه القدرة كلها - كما يحدث في فن التصوير التجريدي - فيمكن التعويل على مفردات شكلية مادية صرفة، كاللون والتصميم والتسبيح واللمس... إلخ.

ويقرض عنصر الزمن أيضاً نموذجاً الخاص، فلأنه لا يسعنا سماع المقطوعة الموسيقية كلها دفعة واحدة، لذا يتعين على ملكة الذاكرة أن تواصل إثبات دورها الفاعل. من أول إلى آخر ما زورة في مفردة العمل، وهذا هو ما يخلق طبيعة القالب Form، بمعنى أن هذا يتحرك في الزمان، ولا يعبر عن مضمونه من خلال الكلمات. مَطْلَب بدرجة قصوى يتكرر خاماته، أو على الأقل الإلتصاق إلى الخامات التي سبق عرضها، بيد أن هاته الحقيقة تطرح مشكلات خاصة تتعلق بمصاحبات التوازن والتعاضد والتفوق، والتحقيل التي تقترن بالموسيقى على نحو يروق غيرها من الفنون القديمة بمضمونها اللغوي والتمثيلي، فيمكن أن تصور مثلاً أن يضع سحابة صغيرة، بأحدى زوايا المنظر الطبيعي، بحيث تظل دوماً معلقة أمام العين، وفارضة هيبتها على الصورة (كالمسحابة الموضوعية فوق هويس القناة بلوحة فان جوخ التي تصور منظرًا طبيعيًا في مقاطعة بروكسل)، أما لو رغب المؤلف الموسيقي في أن تسود عبارة معينة، ليعضد احتمال العمل على قدر من التناسب أو الوحدة، فلا معدى عن الإلتصاق إليها مراراً، ومن هنا ينشأ التعقيد الملاحظ بقوالب الموسيقى Forms، بل ويمكن أن نتبع السبب في تطورها البيضي، وشيخ استخداماتها لفترات طويلة، إذ يصعب جداً ابتداء قالب يستحوذ على الجودة والاتساق في آن، وهنا أيضاً نكلمس خطأً تقديراً شائعاً، فلي حين تبقى الحاجة دوماً إلى سمة التوازن والتعاضد... إلخ. إلا أن طريق الإلتصاق تتغير من عصر لآخر، وإن يكن بمقدار ضئيل يحول دون إدراكها على الفور. ومع أن المؤرخ قادر على التقاط هذا التغير في الوقت المناسب، لكن التألف قد يقع في الزلل، فيخلط بين قواعد العلم الموسيقي السريعة الزوال، وقوانين الفن الدائمة، كأن يعتبر قالب الصنونة Sonata Form مرادفاً للقالب الموسيقي عموماً، أو نظام السلالم الكبيرة والصغيرة مثلاً للعظامية على إطلاقها.

حين تؤخذ هذه الصعوبات المحددة للفن الموسيقي، جنباً إلى جنب مع المطالب الواسعة النطاق للنقد الفني، فإنها تكفي لتعطل ندرة الثقافتنا بنقاء موسيقيين من الطبقة الأولى، يمكن مقارنتهم بنظراتهم المشتغلين في حقل الفنون التشكيلية أو الأدب أو العمارة. بيد أنه توجد صعوبة أخرى أساسية تتعلق في كون الناقد الموسيقي لم يسبق له قط أن استمد العون من أي إستراتيجية قادرة حقاً على حل معضلات الموسيقى، ولأن الفلاسفة الذين أخذوا على عاتقهم تلك المهمة، فلما كانت تتوافر لديهم المعرفة الكافية، أو الفهم الحقيقي لأسول هذا الفن، لذا عاجزوا عن تقدير جوهره الباطن، وراحوا من ثم يثقلون كاهله بجملته من «البيادى الإستيعابية» استعاروها من فنون أو مجالات أبعد لا تربطها به أدنى صلة، ومع أن الفلسفة الغربية نجحت في حل خيوط عقدة السياسة والأخلاق (تأسيا بالإغريق، وخاصة أفلاطون الذي تناول الإستيعاب من خلال هذين العنصرين)، لكنها بقيت عاجزة عن البرهنة على استقلالية الوضع الموسيقي، مما خلق نوعاً من الفجوة بين علماء الاستيعاب من جهة والعاملين بحقل النقد الموسيقي من جهة ثانية، ولما كان الفريق الأول غير مؤهل لسد هذه الفجوة لذا حاول النقاد أن يعيدوا فوقها جسوراً من مواقفهم في الجانب الآخر، بيد أن إخطائهم المتكرر في تحقيق ذلك الهدف إنما يشكل التاريخ الباطن للنقد الموسيقي بأسره.

وفي القرن الثامن عشر بالذات لم يتعامل النقاد مسألة إقامة الجسور بحسب، بل رأوا أنهم ليسوا بحاجة إليها. فلم يتركوا في تطبيق نظريتهم الإستيعابية العامة على الموسيقى، ضاربين عرض الحائط بما يسفر عنه من نتائج، وعليه نجد ماتشيسون - الناقد الأول في عصره - يسأل قرائه لجميع أنواع الموسيقى قد يتمركز تطبيقها إلا على النمط الفيلودي المعروف باسم Style Galam، كما يحاول وضع مخطط عام لحتوى القوالب الموسيقية «على الكونشيرتو أن يكون موهباً بالأمل... وأن يعبر العواطف عن الإحساس بالفرح... أما بهجة الحواس فهي من اختصاص غالب الكونشيرتو جروسو...» وفي حين يجدر بمقطوعات الشاكور Chaconne أن تصور النظم، فالافتتاحية ملزمة بتمجيد العمل التبيل الشهم، وحتى ردود الفعل الموسيقية لأفراد ملكة الحيوان كانت محل عنايته القصوى، فهو يهيننا بأن «السرطانات تتبع مزامر القرية، والأرانب تقتفي أثر الفلوت المستعرض Transverse Flute والجمال يهزها صوت الأجراس الصغيرة، بينما يجذب السلمون والسميط إلى صوت الأجراس الكبيرة ويستجيب نحل العسل للصنج، والعناكب للمود، والخنازير لألة الزانون Zither»، وأعله يسمي القول إن نظريات باللغة الحكمة والإتقان إلى هذا الحد من شأنها الإضرار جانبها عن كل نتاج قبلي Apriori - ليس فقط فيما يتعلق بما سبقها من أعمال كثرانية، بل وبندوة فن التطبيق الباروكي المتمثلة في جوهان سباستيان باخ - قدر ما يُحتمل أن تكون ضرورتها قد شجعت

## الفكر التاريخي

على أطراف العنصر اللا مسؤول، هي ردة الفعل الرومانتيكية التي ضمرت الحفظة الثانية بطرفاتها الجارف.

وإذا كان نقاد أوائل القرن التاسع عشر قد سمعوا إلى التحرر من قيود المحافظة العقلية، فما ذلك إلا لفرسوا على أنفسهم فيودا جديدة أشد وطأة، لأنهم بمجرد أن رفعوا راية التمرد والثورة على نحو ما يتجليان في شخصية بينهوفن - الذي صار يهرزون الموسيقى - ومن بعده ليست وفاجنر - حتى كانوا قد أسهموا في وضع معيار أخلاقي معكوس، لم يجعلهم أكثر دنوا من الموسيقى. وكرد فعل على ما اعتبره هانسلتيك Hanslick نوعا من النزعة التجريبية الموهشة، يادر إلى وضع كتابته «علم جمال الموسيقى Musical Aesthetics» بيد أن قنطركه التي دأب على إرساء قواعدها، سرعان ما تداعت لا لأنه كان موسيقيا رديئا، وإنما لاهتقاره إلى حنكة الفيلسوف. فقد الصف كتابه بعدم الرونة بالإضافة إلى كونه حاول تصعيد آرائه المتحيزة - والتعاضية للتهج الماطفي عند كل من فاجنر وليست - والتمساعي بها إلى مرتبة المبادئ العامة، التي تكرر دون تراجع وجود صلة بين المواطن والخبرة الموسيقية الصرفة، ولا أقصى بطبيعة الحال مدى خطورة الرأي المنحاز حين يبالغ في تقديره، ويظهر إليه بوصفه قانونا، أو مبدعا عاما، وفي كل الأحوال لقد كان هانسلتيك صاحب فكرة من الصور الاستطوفية خصوصا في ألمانيا، لكننا نلاحظ أن اليهود التي بذلت في هذا الصدد، أصبحت كلها الآن عائقا لأنها استندت إلى سوء فهم واضح لجمال «الغناء الموسيقية»، ويكتفينا مثال واحد فستلجده من الفصل الأول بكتاب هادو Hadow «دراسات في الموسيقى الحديثة» (عام 1892)، حيث طرح في مقدمته أربع مجموعات من المبادئ التي يعول عليها في إصدار «الحكم النقدي» - أولها تتعلق بعبودية العمل (الابتكار التقني والقدر على التخيل)، والثانية بالجهد الصادر عن المؤلف (أفضل صنعة ممكنة) والثالثة بالتناسب والرابعة بدرجة الملاسة Fitness، وقد لا يوجد خلاف حول مجموعته الأولى والثالثة، لكن من المؤكد أن شرحه للمجموعتين الثانية والرابعة أفضل به إلى إدراكات بالجملة لفن الأوبرا الإيطالية، تقوم في معظمها على أسس ذات منحنى أخلاقي، وتعتمد إلى إظهار التناقض الزائف بين الموسيقى الدينية والديوية، هذا بالإضافة إلى تورطه في بعض المغالطات بسبب عدم تقديره لإمكانية المسرح - وهي صفة يشترك فيها مع أغلب معاصريه من الكتاب الإنجليز - فهي معرضة نقد لأوبرا «بارسيفال» - خاصة مشاهد الكؤوس المقدسة - نراه يقاتل من قدراتها المسرحية ليجرد أن فاجنر «كان فنانا خالق للوهبة ولا يجدر به أن يخلط بين الموسيقى الدينية والديوية».

ولقد انجز النقد في نهاية القرن - بفعل هذه الإحقاقات - إلى استنتاج حقيقة مؤداها أن اشتراغ القوانين ليس فقط عملا مستحيلا، بل وغير مرغوب فيه، كما أن وظيفة

النقاد لا تشمل في التطهير أو إصدار الأحكام العامة، بقدر ما تقتصر على تسجيل انطباعاته الشخصية، وإفصاح المجال أمام القارئ كي يبدي رأيه بخصوصها، ومن هنا وجدنا المعيار الذي تنهض ديبوسي Debussy ينص على أنه «من الأفضل للنقاد أن يعبر عن انطباعه الفوري بدلا من اللجوء إلى التردد، إذ لا جدوى من التعليقات التقنية...» وهأتنا اتفد مجددا على كلمة (انطباعات) لأنني راغب في أن نثقل مشاهري بعنق عن تحذيق رجال الإستعطقاء.

على أنه ما لبث أن أثر خلاف حول طريقتين للنقد الموضوعي والذاتي استغرق فترة النصف الأول من القرن العشرين بكاملها. ففي كتابه «نقاد موسيقى يقضي يوم العطلة» (عام 1970)، نشط أرنست نيومان Ernest Newman إلى وضع معايير موضوعية لنقد الموسيقى المعاصرة، وعلى الرغم من أن الكتاب ينطوي على إثارة عقلية رفيعة المستوى، وبحض لخطابات الفكر الساذج، لكنه يخفي في حناياه بذور إخفاضة الخاص. فمن خلال تقييمه لمحاولة أخرى صدرت عن جي سي لوب J. C. Lobe - ناقد ألماني عاش بالقرن التاسع عشر - في كتاب له بعنوان *Musikalische Briefe Eines Wohlbekannten*. واستهدفت بالمثل طلق معايير لها الطابع الموضوعي نفسه، تجده - أي نيومان - يخلص إلى التذليل على فشل هاته المعايير عمليا، وبذا يكون قد أصدر حكمه على جميع التحولات التي من هذا النوع، ومن ضمنها تجاوزه الخاص، واثبت في أن كل ما كان التقدير الجمالي العائلي على ردود الفعل الحسية Sensory لدى المصنف، لا يسعه الموضوع للقواعد القوية الصاعدة بأكثر مما تخضع النسب الموجودة في تصميم أي كاتدرائية، أو الألوان بأي لوحة. وقد يجد الناقد نفسه مدفوعا في بعض الأحيان إلى عقلنة استجاباته الانفعالية، إلا أن النتيجة التي يتوصل إليها ينبغي أن تظل مشروعة بالنسبة إليه وحده، لأنه ما أن يطلع عليها قوة القانون أو القيد العام، حتى تصاب قدرته على التفكي الحقيقي بما يمكن أن نعتبره تغيرا روحيا Spiritual Pneumoconiosis بحلول بينه وبين أداته لهامه بصورة للقائية، إن لجوء الناقد - أو الفنان المبدع - إلى كبح جماح عقله اللاواعي لا بد وأن يؤدي إلى نشوء الذهنية غير القادرة على التمييز بين ماهو آلي Mechanical وما هو عضوي Organic، أو بين حركة من صوته لتشيرني Czorny وأخرى ليهنوهن. وحتى المستمع لا يكتفه بهال أن يكون موضوعيا تماما، وبالأخص حين يتعلق الأمر بمشاعره، لأنه لو نجح في تحصين نفسه ضد التأثير الانفعالي، فمن يسعه الزعم بأنه قادر حقا على تذوق العمل الفني بالعين الأتم للكلمة.

لكن تلك الحجة تهست عذرا يبرر التخلي عن كل شيء لصالح الفريق المعارض، حال كوننا نرى بالفعل أن النقد الذاتي الذي اعتمدته كل من ديبوسي ومانتول فرانس، قد فتح الباب على مصراعيه أمام شتى ضروب اللاعلاقية ومخالفات العقل Irrelevance and Absurdity

وبخاصة حين لا توجد أي مرجعية خارج حدود شخصية الناقد الذي يصبح كغلاب سيرك ليس له من عرض سوى امتناع التفرجين، بحفاظه على توازنه، أثناء السير فوق حبل مشدود. وبينما يعمد الناقد الموضوعي إلى تطبيق معيار عتيق غير ذي صلة بموضوع النقد - هين زميله الذاتي - مهما برع في ضبط حساسيته - قابل لأن يتأثر في حكمه، دون قصد بما تناوله في وجبة العشاء أو بوجوده قريبا من شخص ينفخ دخان سيجارته في وجهه.

فكيف إذن نحل هذه المشكلة في النقد؟ إنه لا جدوى من أن نكرر ما يردد أي جي شيلدون A. J. Sheldon وأتباعه من الليتافيزيقيين، بقولهم إن المعايير الموضوعية موجودة لكنها لا تتركها إلا على نسو ذاتي، أو نزعج مع كالفيوكوريسي Calvocoressi أنه على الرغم من تحقق الناقد من عدم وجود تلك المعايير، فيمكنه مواصلة عمله وكأنها موجودة بالفعل. ويرأينا أن الحل الوحيد هو أن نتوافق على تقسيم المشكلة، بحيث نقفل بين جوانب هي النقد يسمع المعيار الموضوعي أن يثبت فيها نجاعته (كالتقييد القسري على الموسيقى، ووظيفة الناقد ومسؤولياته، وسلاحياته ووسائله المتاحة المتاحة)، وجوانب أخرى ذات طابع حسي (كالتقيد على إعادة الخلق)، وعليه فمن واجب الناقد أن يتبنى نوعا من الرؤية المزبوجة، بمعنى أن يدع عقله ينشويها ويفكر بوظيفته، دون أن يفقد بالطبع قدرته على التأثير العاطفي، وبخاصة حين الناقد أن يكون موضوعيا وإثباتا هي أن، على غرار الشاعر كيركس Keats الذي دأب على مراقبة معاصريه الموزون الجليقة خارج نافذته، متصورا نفسه وقد جلس في معيها يراقبها وهي تنثر حبياء الطريق<sup>17</sup>.

وبالمطالعة سريعة على تاريخ النقد الموسيقي، نلاحظ أنه لم يتسن بعد إخضاعه لدراسة لامية الجوانب، بحيث لن ندعش إذا ما وجدنا فجوة واسعة في أبحاث العلم الموسيقي Musicology، تتلق بهذا الشأن، ويمثلونا أن استقصاء مراحل تطور كتابات النقد الموسيقي ليس قابلا لأن يتحقق بصورة وافية ما لم يتم الرجوع إلى ملقات وأضابير الصحف القديمة، لا سيما وأن ذاكرة الجماهير - بحكم انزياها إلى مؤرخي السيرة الذاتية - تتصف بمسلك انتقائي يحول دون اعتبارها مرجعا موثوقا به. وثمة عائق آخر يعترض طريق هذا البحث التاريخي هو طابع التراولة الذي يدمج موضوع النقد ذاته، إذ الكتابات النقدية خضعت لمسألة الصدقة، بمعنى أنها واصلت نموها إما بفضل جهود موسيقيين من الهواة العتيق في الأصل بأحوال الأدب والإستطيقا وعلم الاجتماع، أو لأنها كانت موضع عناية بعض المشتغلين بحرفة الموسيقى، الذين لم يتجاوزوا أيضا مرحلة الهواية، فيما يختص بمحليات التفكير والتعبير اللفظي، فأي شريحة في هذا النشاط الإبداعي (الموسيقي - الأدبي) لتترواح ما بين التعليقات الصحفية، والتأجيلات الثقافية الرهيبة، والتأملات لتقارفة في نظرية علم الجمال، يستحق أن

نسميه نقداً؟ ولو أننا تحريماً بدقة الكلمة هي تبين أوجه الخلاف، فسوف نواجه خطر الوقوع في مصيدة الجدل الأكاديمي، بينما لو أيدنا قدرنا من المرونة فلا بد وأن نستخدم بتعديلات فلسفية قد تطرح بنا عن حدود الموضوع، ولذا يبدو من الأفضل لو اقتصرنا في تعريفنا لمصطلح «التقد» على النقاش الدائر حالياً في الصحف اليومية والمجلات والدوريات، والتي يتناول اتجاهات الموسيقى المعاصرة - رغم أننا سنتناول لدول الأعم للمصطلح في دراستنا لتاريخ التقد - وهنا نجد أنه في حين يصلح جزء كبير من أختل الكتابات النقدية الموسيقية كي ينشر بين دفتي كتاب مستقل، فإن الكثير من التقد اليومي - الذي لا يبدو كونه وصفاً للأحداث وإعلاناً عن براعة المؤلفين - يقتصر حتى إلى مجرد تزيين هاته الأنشطة، أسوة بما يحدث في «نقد» الفنون الأخرى.

ومن خلال تصويرها الرمزي للنقاش بين فيثارة «ابوللو» وصاغرة «سيبيل Cylbe»، هي حكاية مارسياس Marsyas، استطاعت الأساطير الإغريقية أن تقدم للتقد الموسيقي أولى ضحاياها، ومع أن الإغريق والرومان وموسيقيي العصور الوسطى، كتبوا بحثاً عن الفن، تتميز بظاهرها التقني والفلسفي، إلا أن طرائقهم الصارمة في الربط بين هذين الجانبين تبدو لنا الآن وكأنها تقع بالكلفة خارج مجال التقد الفني على أننا نلاحظ من جهة أخرى، طابعاً متكرراً من التعميمية والألفة يعلو على المصطلحات التي استخدمها جواز دي موريس Joannes de Muris في بواكير القرن الرابع عشر، حين كان يمسك الحديث عن التجديدات التي شهدتها ذلك العصور، كما نجد عصر النهضة يطلق بأكثر قبضاً من المناقشات، والمقدمات المختصرة، والشروح المطولة التي تكفي له ككتيبات بكاملها، وكان الموضوع المشترك هو الموسيقى، خاصة الثورة اللوتندية وما رافقها من انعطاف «نبوة فلورنتين»<sup>(1)</sup> التي أسفرت عن تطوير فن الأوبرا حوالي عام 1600، لكننا نود التنويه إلى كون هذه الكتابات قد دأبت في الغالب على اعتبار الموسيقى جزءاً من السلوك الاجتماعي، وحتى الطرائق النقدية التي اقترحت في فرنسا لويس الرابع عشر، لم تطبق عليها هي مبدأ الأمر إلا من خلال علم الأخلاق، ثم بعدئذ عن طريق فن الأدب<sup>(2)</sup>.

أما كتابات التقد التي تتناول أعمالاً فردية - وباعتبارها مجالا إبداعياً متميزاً عن الشروح التي تلجأ إلى التمثل ببعض الأعمال لدعم إحدى القضايا النظرية - فلم تبدأ في الظهور بأطراد نسبي، إلا قرب أواخر القرن السادس عشر، ويتأخر حركة إنسانية حث عليها كتاب الكلاسيكيات القديمة، واستهدفت إغناء قدرة الموسيقى على التأثير، بالصورة التي جرى وصفها في مطبوعة لهيريش جلازين Heinrich Glareans، صدرت عام 1547 بعنوان Dodecachordon، كما نرى الهدف ذاته بشكل أساس العديد مما كتب عن الموسيقى حوالي عام 1600، سواء بمناسبة تقريب القصائد



## الفكر القديم

المونودية (Monody)، أو تعجيد التطبيرات الحاصلة في مجال النمط الأسلوبي (Style) والتي أزهمت بميلاد عصر الباروك.

ولقد وفر النزاع الذي نشب في إنجلترا وفرنسا، قرابة القرن الثامن عشر، حول أهلية الأوبرا الإيطالية، إطاراً يثبتا لكتابات عن الموسيقى تخاطب جمهوراً عريضاً نوعاً ما، ففي فرنسا بالذات تواصل النقاش طيلة القرن حول موضوع يعينه، تبلور في هيئة سؤال: أيهما أجدر والأهمام، الموسيقى الفرنسية أم الإيطالية؟ على النحو الذي يطالعنا حين نتصفح أعداداً قديمة من مجلة Quereille des Bouffons، أما في إنجلترا فقد شكلت مقالات جوزيف اديسون Joseph Addison التي نشرها بمجلة Spectator حوالي عام ١٧١٠، بداية ظهور تقليد جديد يرمي إلى تحرير مقالات نقدية عن الموسيقى والأدب موجهة في الأساس إلى القارئ المثقف، الذي لا يشترط أن يكون محترفاً، بيد أن هذا التقليد سرعان ما صار هدفاً للمحاكاة، ولقي ترحيباً كبيراً في ألمانيا من قبل بعض الدوريات، تشير منها لعددنا إلى دورية بعنوان Critica Musica (١٧٣٣ - ١٧٣٤) تخصصت في الموسيقى، واشتملت على مقالات في النقد تتناول عروضاً فنية وأعمالاً جارية.

وفي القرن التاسع عشر استقل البعض من الأدباء والموسيقين بشهرتهم المتزايدة كثقافة، بل وبشعاع الاعتقاد بأن العمود من السمعة التي طمحت لتمييز النقد حتى بعد انتهاء القرن، إنما تعزى إلى ما سار تلك الفترة من تركة رومانسية جعلت الموسيقى مثلاً تحتذيه جميع الفنون، ولعل مقالات إي. في. إي. هوفمان E. T. A. Hoffman التي نشرها بمجلة Allgemeine Musikalische Zeitung في البداية الحقة لهذا الاتجاه الجديد، فضلاً عن تأثيرها البالغ على الكيفية التي استقبل بها الجمهور أعمال موتسارت وهايدن وبيتهوفن، وفي حين يُعتبر برليوز أهم مؤلف - ناقد شهدته فرنسا خلال القرن التاسع عشر، فإن شومان الذي أسس مجلته Neuezeitchrift Fur Musik عام ١٨٤١ هو أكثر من ينطبق عليه هذا الوصف، بغض النظر عن رهبط المؤلفين - النقاد الذين عاصروه مثل فيبر ولست وهاجنر وهوجووف. لكننا نلاحظ من وقتها أن كتابات النقد الموسيقي صارت تشكل ملمحاً معبراً سواء في الجرائد اليومية أو المجلات حتى ما كان عليها لا يُعنى أصلاً بشؤون الموسيقى. ولو أخذنا مدينة باريس على سبيل المثال لوجدنا بها صحافة موسيقية نشطة يُشارك في تحريرها نفر من النقاد البارزين يلف في صدارتهم فرانسوا - جوزيف فيتس Francis - Joseph Fétis وكاستيل بلير Castil Blaze. عدا عن الكتيبة الماجورين الذين لم يكونوا يوقعون بأسمائهم. على أن ما يلفت النظر حقاً هو رد الفعل الحاصل في نهاية القرن تجاه بعض خصائص النقد الرومانسي والذي تجلى بوضوح في كتابات الناقد الفنلاني المشار إليه آنفاً «إدوارد هانسليك» Edvard Hanslick، خاصة في معرض دفاعه

عن براسل ضد هاجنر وأتباعه. كما كانت هذه هي الحقبة التي شهدت فيها الصحافة الموسيقية بلندن مقالات جورج برناردشو الرائعة.

وهي أوائل القرن العشرين، وأصل دييوسي تقليد المؤلف - الناقد، لكنه منذ ذلك الحين لم يحدث أن تصدر مؤلف له التقليل نفسه، لكتابة مقالات في النقد الموسيقي موجهة إلى عامة الجمهور. يُضاف إليه أن اعتراف أكثرية المؤلفين للغة الموسيقي الأثني عشرية والسيبريالية ذات الطابع التقني المعقد، ونشوء علم التحليل الموسيقي كمحاولة لإفساح المجال أمام دراسات جادة تتسم «بموضوعيتها»، علاوة على ما ساد الجو الثقافي من ميل إلى الأبحاث العلمية التي تختص بالنظر في الأصول الأولى للظواهر وما أشبه. كل ذلك أدى إلى إضافة تطور النقد الموسيقي، وتخلفه عن مواكبة النقد الأدبي الذي تحول إلى مقور تعليمي يُدرس للطلبة في الجامعات، ومن بين الكُتّاب الإنجليز الفاضل الذين اهتموا بموضوعات النقد الموسيقي - في صورتها «الموضوعية» الجديدة - بدءاً من النصف الأول للقرن العشرين، يُعد دونالد فرانسيس توهي Donald Francis Tovey الأكثر تأثيراً في عقول القراء، أما بالنسبة لتيار النقد العلمي الذي ظهرت كتاباته باللغة الإنجليزية في العقود الأخيرة، فمن أبرز ممثليه: جوزيف كيرمان Joseph Kerman، وإدوارد تي كون Edward T. Cone، وهينولد بي. ميهير Leonard B. Meyer، وتشارلس روزين Charles Rosen. ونحن نتناول بالحديث تطور الصحافة الموسيقية لهذا وأن يذكر كتابا ذوي خلفيات متنوعة يقف في مقدمتهم كيرجيل طومسون Virgil Thomson. كما نجد بالولايات المتحدة نقاداً امتد تأثيرهم أخيراً إلى طائفة المثقفين والقراء العاديين، هو برايتون أندرو برورث Briton Andrew Porter المحرر بجريدة The New Yorker، وحتى المصنف والمجلات المتخصصة في الترويج لبيع التسجيلات وأجهزة الصوت، لم تعد تمنع في أن تنشر ضمن موادها نقداً جاداً موجهاً إلى عموم الجمهور<sup>(1)</sup>.

ولتتمثل الوظيفة العامة لكل أنواع النقد الفني في إقرار درجة من التواصل بين الفنان للبداع وجمهور المثقفين، ففي المجتمعات المعزولة عما حولها والتميزة بتربطها (فبائل أفريقيا، الدولة - المدينة في حضارة الإغريق، البلاطات الملكية في القرون الوسطى وعصر الباروك) لم تكن هناك حاجة إلى مثل هذا الوسيط الثقافي، لكنه مع تنامي المجتمعات الأقل تجانساً، والأكثر وعياً بذاتها، صار الناقد شخصاً مرغوباً فيه - إن لم يُنظر إليه كحلقة ربط ضرورية - وأخذت أهميته في التزايد. كلما هذا الفن أقدر على التغلغل بين أفراد الطبقات الاجتماعية المختلفة، ومع أن كلمة «ناقد» تعني حرفياً القاضي أو الحكم أو الخبير، إلا أن الوظائف المنوطة به في الوقت الحاضر، يتسع مداها لتشمل إلى جانب التفسير مهاماً أخرى كالتي يضطلع بها ذائق الخمر وموظف العلاقات العامة، هذا فضلاً

## النقد الترفيهي

عن لقمصته أحيانا شخصية الداعية أو المخرج الذي يقوم بحركات هدفها الترفيه والتسلية. ولأن الفن هو شكل من أشكال التواصل بين البشر، لذا يجدر بالنقاد أن يستوعب العمل الفني جيدا قبل إصدار حكمه عليه، ليكون أقدر على أداء وظائفه، ولعل شهرته ومكانته التتويح لتتوسطان يوما بعد يوم أن تكونا دالة في عصر يؤثر الناس فيه أن يعيشوا على الأقدية المصنعة. بيد أن الناقد الموهوب هو أيضا فنان، لأنه يطبقنا بما يظنه عملا جيدا والأسباب التي تبرز اعتقاده بهذا الشأن، وبطريقة تجعلنا ماثولين بأسلوبه الشيق، بقدر ما نحن مقتنعين بصحيحة المنطقية الدامغة. أما الناقد الصحفي فتبدو مهمته أقل أهمية لأنها تقوم ليوم واحد فقط، لكنها بصورة ما تعد أكثر صعوبة وقدرة على مواجهة المسؤولية، طالما أنها تتعلق بإثارة النقاش المتجدد يوما حول أعمال الموسيقى الجديدة، وقد يحدث أحيانا أن نجد نفس الأشخاص - الناقد الجاد والناقد الصحفي - يقاتلون صوباً في خندق واحد، إلا أن اختلافاتهم لا بد وأن تغل وأضحة للعيان، في نظام ثقافي يضطر المصالح المبيح إلى أن يشيع بوجهه عن كتابة المقالات النقدية، والناقد الصحفي من معالجة موضوعه يتوسع وتتميل كفيان تلي كتاب، بيد أننا لا يجب أن ننسى في الواقع أن الجميع معليون بتسمية النقد في مسئولها الأشمل بحيث لا يسع أي منهم أن يفض بصوره، ولو مؤقتا، عن عمل الآخرين.

ويتحمل الناقد الموسيقي مسؤولية تجاه كل من الموسيقى ذاتها، والقراء - ومن خلالهم المجتمع بأسره - فضلا عن الفنان المبدع والمؤدي، وإلى كون هذا الترتيب صحيحا من حيث الأفضلية، فإن الناقد ليس مسؤولا بتحمل أي مسؤوليات تجاه مدير أو رئيس تحرير الصحيفة التي ينشر فيها مقالاته، إذ في مجال يلعب الحكم الجمالي دوره كعامل محدد، لا بد وأن تعتبر أي محاولة لفرض شروط معينة على الناقد - بمثابة تغر على حقوقه الخاصة، ولأن قيمة النقد تعتمد جزئيا على إتمام القارئ بوجهة نظر الناقد، لذا فالتقال غير المصهور بتوقيع صاحبه ينبغي أن يوليجه بالإهمال، لكونه يعبر عن سلوك غير لائق وبالذات حين تستخدم الصحيفة أكثر من ناقد واحد.

ولا بد من التمييز بين مسؤولية الناقد تجاه الموسيقى من ناحية، والمؤلف الموسيقي من ناحية ثانية، إذ لا يلحزم عليه الاضطلاع بمهمة الدفاع الشطحي عن هذا الأخير، كما لا يجدر به أن يتعذر في مزاولته لفته إلى مرتبة الداعية، إلا إذا اقتضت ذلك ضرورة قصوى، إنه كالفاضي - رغم أن توليه للتصية قد لا يكون نهائيا، واحتمال استئناف الحكم الذي يصدره - في تحليله بالجرأة وعدم الخوف، وإذا كان ثمة ما هو أبغض من ناقد ينكر ما يمل به عليه ضميره، وبذلك - كمرواح شكسبير - أمام كلا الفريقين بشهادته ضد الفريق الآخر، فهو ذلك الناقد الذي يهدي التذلل في حضرة مؤلف يكلف به جدا، ويتصرف كالطفل الذي يستجدي من أحد نجوم الرياضة

الشعوبين أن يوقع له على أوتوجرافه الخاص، ولعلنا نتذكر هنا عبارة الشومان كان لا يفتأ يرددّها، «الناقد الذي يعجم عن شن هجومه على شيء يترافق له ردينا، ليس سوى نصير هائل الحساس للأشياء التي يعتبرها جيدة».

والربما تشاهد إلينا أصوات محدرة، كيف يصح أن مؤلفا عبقريا، يمكن تقييمه بواسطة ناقد لم يؤت مثل موهبته وإذا كان برناردشو في مؤلفه «خلاصة المذهب الإنساني» يؤكد أنه ما من مؤلف مسرحي قادر على خلق شخصية تقوى في أهميتها شخصيته هو، فكيف إذن يصح الناقد إصدار حكمه على مؤلف يبرز في عملية الخلق قد نجد الجواب في كلمات جرين: «إذا سلمنا بأن الفن العظيم ينبع من روح عظيمة، فليس سوى ناقد ذي طاقة روحية عالية، يقدره أن يتعرف إلى هاته العظمة - بل وأن يتمكن من تقييمها - حين يراها، أما بالنسبة للشخص العادي فكل الأشياء تبدو عادية». إن كتابات الناقد لا تكتسب قيمتها بسبب ما تحويه من خلاصات ونتائج أخيرة، وإنما بالنظر إلى عملية التشكير التي تم عن طريقها التوصل إلى هاته الخلاصات والنتائج، فضلا عن ردود الفعل التي تثيرها في عقل القارئ، فهناك أشخاص أقل في الأهمية من يتهوون نجحوا في إلقاء الضوء على موسيقاه وما تتضمنه من نواحي إبداعية، بيد أن الناقد لا يملك مع ذلك غير أن يعضي إلى آخر الشوط، بمعنى أنه مطالب بالتوصل إلى نتيجة ما وإلا توجب عليه الإقرار بهزيمته، ففي أغلب الأحيان نجد نفسه مضطرا إلى إصدار حكم خاطئ من أن عقل مزاوفا في مكانه دون إقرار أن تقدم، كما وأن له الحق في تغيير رأيه الذي لا يتعمد أن يكون قطعيا، سواء بالنسبة له أو لمعاصريه أو لمن يأتون بعده. ولا ريب أن أي شخص يتوقع - أو يطلب - من الناقد أن يحدث انقلابا في الرأي الذي انتهت إليه الأجيال بعد طول تدبر، إنما يأمل في الواقع حصول شيء أشبه بالمعجزة، وحتى أولئك النقاد الذين اكتشفوا بقطرتهم عبقرية بتهوون، ثم ما لبثوا أن هاجموا بإبهاز من فلسفتهم في الحياة، إنما أسفوا للموسيقى طدمات أجل شأننا مما استطاع أن يقدمه في عصرنا الحالي كتاب منهارون كل عام، يعلقون على اللأ اكتشافهم لتصف ذليلة من روائع الأعمال الموسيقية، آمين أن تتمكن إحداها من إصابة هدف واحد في المرمى، إن مجال النقد يحوي كتابات زائفة على قدر كبير من التخصص، لكن جونسون لم يتس أن يضع النقاد التافهون في مكانهم اللائق حين كتب يقول: «قد تعدد ذبابة إلى وخز جواد ضخم بحيث تجعله يجفل في مكانه، بيد أنها لا تعدو كونها حشرة، أما الحصان فيبقى على حاله حصانا».

وبينما يبدو الناقد، الذي يقن أن أقواله بإمكانها تغيير مجرى التاريخ الموسيقي، وكأنه يعاني من عقدة الطرور المهني، فإن المراف الذي يتعامل عن قصد - هذه الأيام - كل ما يكتب في مجال النقد، إنما يطاخر بقطع صلته مع الجمهور، ففي عام 1999 كتب دندي Dindy

## الفكر التاريخي

يقول: «يرأى الشخص أن النقد تعمد فائدته... أو تنقل إلى ضرورة أكثر من نفعه... وما دام لا يعمد كونه في الحقيقة مجرد رأي صادر عن هذا الشخص أو ذاك، فكيف يجوز لنا تصديقه. وأخذ على محمل الجدة وجوابنا يتلخص في كلمتين: إنه لولا تلك الآراء أهدأ الفن بلا اجتهاد، لكن ولأنه غير قادر على أن يطن في الفراغ، لذا يجب أن يمر من أمام قلب النقد (سيريسوس)<sup>(1)</sup> للولوج بالحراسة، وحتى لو حدث وأبنا هذا الكلب بنبح دون مرور فليس من صالح المؤلف أن يصبر على الزعم بأن صوته لا يصل إليه. إننا قد نصادف قلنا - مثل ليست E. M. Forster - يتحاز لعلنا إلى الجانب المعارض، بتصوره «أن النقد سوف يتحول بالتدريج إلى نشاط إيجابي يزاوئه كل الفنانين المبدعين». ومع أن نيوته قد تصدق فيما لو شلى الفنانين يمثل صراحته والتزامه المسؤول، لكننا لا بد وأن نشعر بالحنوط حين نقارنها بموقف أحد الفنانين المحدثين - إي. إم. فورستر - E. M. Forster - الذي يعتبر نقد العمل الفني، والخضوع له أثناء تجربة التأليف، مسلكين متناقضين: «النقد يرفع شعار: فكر قبل أن تتحدث، أما الخلق الفني فشعاره على الدوام: تحدث قبل أن تفكر». ويرأينا أن الشعار الحقيقي الذي نجده كماينا في التصميم من الكتابات النقدية إنما يظف، على العكس، إلى الجمع بين موقف التفرج والمشاركة الانفعالية في وحدة غير قابلة للانقسام.

وتتبر مسؤولية التأليف حيال مجتمعه مشكلة لا تقل أهمية، فكل عمل فني يضمن عليه النظر داخل إلى قوانينه الخاصة، ويأرجح إلى الحياة التي تهايم فيها عن طريق تناول قيمها وحوادثها العادية، وعليه فالتنقد يقوم بعمل للوصول الكهروإي، حين يفسر القوانين في ضوء الحياة، ويستخدم الخاص كدالة لتوضيح العام. وعلى الرغم من أن هذه العلاقة في الموسيقى تبدو غامضة حتى في حال اقترانها بالكلمات، لكنه يستحيل أن نشك في وجودها وما شكوى جيري مي كوليه Jeremy Collier من أن احتواء أعمال المسرح على العنصر الموسيقي «يجريها من وفاتها الخاص، ويختلف انطباعا رديها من شأنه أن يلحق الضرر بالعمل ككل». سوى ضربة موجهة إلى الفن الذي رغب في إقصائه جانباً، وهي أي الأحوال على التألف أن يتلخص طريقته بحذر، لأنه لو أكرم نفسه لعلنا بقواعد الفن، فسوف يجازف بقطع صلة مع الحياة، والوقوف في برائن مقولة الفن للفن المتطورة على شعور الاستعلاء. وثمة خطوة أهدح تتمثل في جلب قيم دخيلة (خاصة القيم الأخلاقية) وتوطئتها في مجال النقد. ولعلنا نذكر في هذا الصدد أن المؤلفين الدراميين الذين لم يظهروا إحياءاً إلى شخصيات أعمالهم المسرحية - كيورسيل وموتسارت - كانوا يتعرضون أحياناً للهجوم بسبب «افتقارهم للزاعة»، واعتبر ذلك مسلكاً شائعاً في ألمانيا على وجه الخصوص، إلا اعتاد الفلاسفة الألمان - ومنهم كانت - أن يجاهروا بعاداتهم للجمال الإستطقي ما لم يكن مقترناً بالثقل العليا الأخلاقية، مما أثار الشكوك حول مرامي كل من الموسيقى الفرنسية والإيطالية، لكنهما لم تحفلا بالتعبير عن هاته المث - ولأن

الموسيقى كانت مطالبة بالدفاع عن مجالاتها الإبداعية ضد الإغارات التي يشنها رجال الأخلاق، لذا تعين على الناقد التصدي لرد الهجوم، دون أن يكون شاعلقهم الأساسي، إغراق الباب نهائيا في وجه القضايا الأخلاقية، ويعتبر ما يقرره الناقد الأمريكي إدجار ويند Edgar Wind ضالماً لم يمد مقتصرنا على معرفة ما إذا كان الفنان استطاع تحقيق الأثر الأخلاقي الذي يشهد، وإنما صار يتعين طرح السؤال المحظور: هل هذا النوع من التأثير يستحق أن يكون هدفاً، وما النوع الذي ينبغي أن يحتله في خبرتنا الثقافية؟ ويصرف النظر عما لو أمكن التوصل إلى إجابة موضوعية، فإن مجرد التباحث بشأن تلك القضايا يبين عن ظاهرة صحية، ويشكل في أن مجالاً لتفعيل شعور الاستياء الذي يداخل البعض حين يرون في عمل مثل: «تريستان وإيزولده» Tristan und Isolde، أو «الكرويان روميو وجولييت» Avillage Romeo and Juliet، ميلاً إلى الإغلاء من شأن القيم الأخلاقية المسالية، بل وحين يجدون أنفسهم بؤساً، مشكلة الانحطاط الأخلاقي في الفن عموماً، التي طال أمد الخلاف حولها، وعلى حد التعبير منحت يوف فالناتد ليس واحداً اجتماعياً، ولا ثانياً مفوضاً عن الجمهور، وإنما كل ما يشغله هو تعزيز درجة التواصل مع المثقف، والنهوض بمستوى الذوق العام.

والناقد الثاني لا بد وأن يستحوذ على صلاحيات معينة هي من التعدد<sup>(٢)</sup> بحيث تضعه في مصاف الكتاكيت الخرافية، ولأنه بمجرد أن يولد الناقد التوعوي يتبوأ بالإمكان تحقيق تقدم واسع لدى عن طريق المراء والتوجه هذا يعني أننا الكاشفون هذا على تقديم لائحة سريعة الأعداد تحوي بعضاً مما نشكك ضرورياً من هاته الصلاحيات.

١ - الإلمام بقواعد الموسيقى، سواء التقنية أو النظرية، ويؤكد تاريخ النقد أن الناقد الذي لا يعرف من الفنون غير الموسيقى، يقل نفعه، أما الهادي الذي يجهل قواعد الموسيقى فلا فائدة تخرج منه على الإطلاق.

٢ - الإحاطة بتاريخ الموسيقى من حيث كونها علماً وفناً، بدون ذلك - كما يقول جرين - «إن يسع الناقد مهما بلغ حماسيته أن يتجنب شيوخ النزعة العاطفية Semimentality هي كتابته، بمعنى أنه سيلجأ إلى إقحام أشياء من عنده لا وجود لها في العمل الفني». كما بإمكان الناقد أن يتعلم من تاريخ تخصصه للفن، ولا يختلف النقد عن الفن ذاته في كونه يتراجع بين قطبي الكلاسيكية والرومانسية (ولذا فموضوعاته القديمة لا تفتأ تبرز للعيان في هبات جديدة) أو لعله يمكن القول مع ستاينر Stainer، أنه يتذبذب على نحو خطر بين طرفين متبعضين: الأمطلاحية الجزمية Dogmatic Conventionalism، والعدمية الضجة Unblushing Nihilism.

٣ - ثقافة عامة تغطي أكثرية الموضوعات ذات الصلة بالموسيقى والتي تشمل في منظورها الضيق علوماً كالإستيقاد، والتاريخ الاجتماعي، وبعض الفنون على الأقل، بيد أن مجالها قد

## الفكر الناقد

يتسع البعض لتشكلات ذهنية أخرى. كعلم النفس الذي ربما يهيئ يوم يُعتبر فيه موضوعاً أساسياً لا يستغني عنه النقد.

٤ - القدرة على التفكير النقدي، والكتابة الواضحة المُعرَّضة، ومع أننا نتعلم في طفولتنا كيف نكتب ونفكر، إلا أن هاتين الإمكانيتين تحتاجان إلى مران صارم قبل أن تغدوا صالحتين للتأثير في الجمهور، ولأن الناقد مُطالب بأن ينتقل إلى الطبقات الدنيا في عقل القارئ، لذا عليه أن يبدأ بمأمل طموحه - هو - الذهبية، فادها إلى استبطان آهته الخاصة في التفكير، كما لا يخفى أن النقد الذي يتجنب إعمال العقل بدافع البلاهة، وولجاً إلى استخدام العبارات الجوفاء لا يعدو كونه نوعاً من الهراء اللغوي أو التثرثرة، أما النقد السمين التعبير فهو على الأرجح مضيق للوقت، إن لم يكن عديم الجدوى تماماً، ويجدر بنا في هذا الصدد أن نتذكر التقابل الذي أشار إليه هومر Horner<sup>(١)</sup> بين كلمات مجنحة بإمكانها أن تصيب هدفها مباشرة، وأخرى فائقة القدرة على التحليق، ويخلق بصاحبها أن يعجزها عن الغير - إذن فالتأقد لديه سببان يدفعانه إلى دراسة الأدب، أولاً باعتباره المجال الذي على أرضيته يتحقق التماس مع الموسيقى، وثانياً لأنه ما أن يخط الناقد بقلمه حرفاً على الورق، حتى يصبح هو ذاته أحد المزاولين لحرقة الأدب، على أنه إذا كان لا يزال هناك جمع غير من نقاد الموسيقى لا يشعرون بالخجل من قدراتهم المتواضعة على الكتابة، فهم لا بد مائلون مصير مسيو جيردان - بطل مسرحية مولير - الذي أصابته الدهشة حين اكتشف أنه اختلص حياته كلها وتحدث بلغة تورية مسخرة.

٥ - التبحر العميق بأعمال الفن المتخصصة من سيرة الخيال الإبداعي - وهو ما يفترض أن يكون الناقد حائزاً للمسة من تلك السمة، يمكن تطويرها بحيث تلعب دوراً في تجربة التلقي. أما في حال انعدامها فيحتمل أن ينغمس في نزعة أكاديمية لا علاقة لها (أي لا تمت لموضوعها بمسلة ما).

٦ - فلسفة شخصية متكاملة، ومرة أخرى نجد جرين يصوغ الموضوع على طريقته الخاصة «يجدر بالناقد أن يلم بالعديد من السمات الطيرة، فضلاً عن قدرته على فهم مختلف تقويماتها وتفسيراتها، وما لم تكن له أولوياته في مجال القيم سيظل عاجزاً عن إدراك أولويات الغير، أو كما يقول النثلي: عود النقاب يلزمه حرك الإطلاق الشاردة».

٧ - الرغبة في التعلم ونحمل مشاق البحث، فمن دونهما لا يصح الناقد تطوير أو تعديل مواقفه، خاصة وأن رؤيته قاضي الفن وحاضره لتغير باستمرار.

٨ - وهي النقطة بعنده سواء على المستوى الشخصي أو فيما يتعلق بالجنس الإنساني عامة، ففي كل عصر تسود انبعاثات عارضة، ومن واجب أي ناقد أن يعترف بوجود لحظات في حياته يشعر خلالها بعدم الليل إلى أعمال يوفن بأنها مختلفة ضمن التوائع الموسيقية، وإذا ما اتبع لثقافته - بتجربتهم السابقة أو نتيجة اعتراضه - أن يضعوا أيديهم على ممكن الضمط لديه،

فإنما كان الضرر الناجم عن أي حكم متسرع - وجميع النقاد أصدروا أحكاماً متسارعة تنوق في جملتها ما يتوهمونه فعلاً - أن يتدخل إلى أقل حد ممكن، أما حين يعتبر الناقد نفسه وسيطاً إلهياً نافذ الكلمة، فإنه يكون قد قطع شوطاً كبيراً في طريقه نحو القتل النهائي<sup>(3)</sup>.

## التحليل

ليس التحليل مبعثاً دائماً بذاته، وإنما هو فرع في علم الموسيقى - الموسيقولوجيا - يعنى على نحو جاد بدراسة تركيب العمل الموسيقي، ولأن الدراسة التحليلية تعمل في جوهرها نشاطاً عقلياً صرفاً، لذا فعادة ما يداعلنا الشعور بكونه يتعارض مع جوانب معينة في الموسيقى باعتبارها فناً إبداعياً قائماً على كفاءة الأداء، فضلاً عن مجاراته لفهم الوحي الذي يتنزل على المؤلفين، واستجابات المستمع الثقافية، وورده الفعل ذات الطابع التاوريلي الصادرة عن اللاوعي. بيد أن أغلب المشتغلين بهذا الفن يجمعون على أن جوانبه العقلية بوسعها التكامل مع الجوانب غير العقلية بما لا يسمح بشيء أي تعارض لا يقبل الحل، المهم فقط أن تكون على دراية بطبيعة العلم الموسيقي، الذي لا يقتصر على الباحث التاريخية، وإنما نجد على العكس في معية التواريخ وتراجم حياة الموسيقيين كمّاً من التعليقات التقنية قد يوهي إتياناً بأن النشاط الذهني التحليلي يُشكل في مجمله علماً طرعيّاً قادراً على أن يتطور باتجاه مستقل عن بقية الأفرع، ويمكن القول بمعارة أخرى إن تطور (الموسيقولوجيا) يتبع منطقاً خاصاً به، بل إن ضرورة التمييز بين «التاريخ» و«التحليل» لأنه بينما يهتم المبحث الأخير أساساً بطرائق التأليف التقنية والتركيب البنائي للأعمال (علاوة على ما توفره نظرية الموسيقى، بمحتواها التقني، من مجال للنظر في تلك الجوانب)، فإنما كان التاريخ أن يعطي مساحة واسعة من الموضوعات، كالسير الذاتية، ومؤسّسات التعليم الموسيقي، وخواص «العصور»، المختلفة (الباروك، الرومانتيك،... إلخ)، وتقصي مراحل عملية التأليف بالرجوع إلى المخطوطات والمؤنات والمصادر.

وبرأينا أن قدراً كبيراً من الكتابات الموسيقية يحوي عنصراً تقنياً قد يتلوه في شكل تعليق أو شرح، يبدأ من الملاحظات المدونة في حواشي برنامج العرض، وسروراً بالفضائل النقدية وتواريخ الموسيقى وتراجم حياة المؤلفين، وانتهاء بكتب القواعد الدراسية، وقد لا يجدد بنا - كي نشجع على أن يستقل كل من النظرية والتحليل بوضع طامس في مناهج الدراسة الأكاديمية - أن ندعو إلى استبعاد هذه التعليقات والتشروح لكونها تسم «بالمسطحية» بل الأفضل أن نطالب بتحسين نوعيتها. على اعتبار أن دراسة النظرية والتحليل التي من شأنها أن تسهم في خلق علماء نظريين ومحلّين بارعين، بإمكانها أيضاً المشاركة في الإعداد لصنع مؤرخين ومؤلفين ومحررين ونقاد على درجة عالية من الكفاءة، ولو تلوّنا العمل بسفلة خاصة الوجداء بحاجة



## الفكر التاريخي

إلى دراسة التاريخ والتأليف الموسيقي حتى ولو في مستوى ما قبل النخرج، إذ الوعي بالعلاقة بين مناهج التحليل من جهة، والتاريخ الطويل لتطرية الموسيقى من جهة ثانية، هو من أساسيات ثقافة العمل<sup>(1)</sup>.

إن الممارسة العملية لتحليل الموسيقى لا تخرج عن كونها اعتباراً للطرائق التقنية التي ابتدعت وهُذبت في القرن الحالي، وعلى رغم قصر عمر هذه الطرائق، لكنها تملك تاريخاً خاصاً بها يحتاج لأن يوضع تحت مجهر الدراسة العميقة، ونحن ما أن نكتي نظرة على مباحث التحليل في الفترة السابقة على بدايات القرن العشرين حتى يداهنا انطباع بمحدوديتها - إن لم يكن بسطحيتها وبيدائيتها - على عكس الدراسة المتقدمة لنظرية الموسيقى التي تمثل دون ريب نشاطاً عقلياً متخصصاً، ليس فقط بسبب ما تتطلبه من الإلمام بلغات عدة - كاللاتينية والإغريقية - فضلاً عن الإحاطة بقواعد الفلسفة وعلم الصوت، ولكن لأننا نلاحظ منذ أزمان مبكرة أن الكتابات النظرية تحوي - كما أسلفنا - عناصراً تقنياً عملياً يكتسب وجوداً بالقوة إن لم يوجد بالفعل في الغالب الأحيان، لذا يمكن أن نجد تاريخ التحليل مائلاً في تاريخ نظرية الموسيقى وعلى لو اختسرتنا في دراستنا لهذه الأخيرة على الإفادة منها «كخلفية» للطرائق التقنية الحديثة، فمن المرجح أنها ستثري نظرتنا للأمر. والأكثر منه أنه في المعاهد الموسيقية حيث يجرى التعلم على مسائل الكونترا بطل الصغار، والباص الرفوف، جنباً إلى جنب مع تحليلات الصوت الصادر من [www.archive.org](http://www.archive.org) فإن طرائق التحليل تبقى دعماً من أفكار معينة تُستمد من تاريخ ونظرية الموسيقى <http://Archivebeta.Sak>

ونجد أقدم مثال على كسور النزعة التحليلية في كتابات التطريخ الأوائل، فيما خلقه لنا عالم النظريات الإغريقي أرسطو كسينوس (384-322) <sup>(2)</sup> الذي توافر على تقديم وصف مسهب لخصائص الموسيقى المستعملة في زمنه، حاول من خلاله أن يفتزل الظواهر الشذوية في «منظومة واحدة تتميز بالمساواة المطلقة»، وبذلك يكون قد استبق عملاً تصنيفياً أتجزء فيما بعد رجال الدين بمقاطعة كارولينجي، وهو العمل الذي اعتبره «إيان بنت Ian Bent» شاعداً مبكراً على النشاط الفعلي التحليلي. بيد أن تلك الجهود التصنيفية امتد تأثيرها إلى عصر النهضة، وانضمت إلى مناقشات دارت كلها حول شيوخ استخدام المقامات المودالية، كما استعنت هي ذاتها على ظهور تحليلات أكثر صومية في وقتنا الحاضر تتناول «اللغة» الموسيقية عند بعض المؤلفين على نحو ما نلاحظ في أعمال شينكر Schenker<sup>(3)</sup> وشونبيرج Schoenberg وهيندميث Hindemith وبيستون Piston<sup>(4)</sup>. بل ونصادف في الكتب المدرسية الحديثة - والقديم نوعاً - التي تختص بمعالجة الهارمونية والكونترابنت، هذا الجهد التصنيفي ذاته مقترناً بفترات مقبوضة من مؤلفات هيد التداول، فضلاً عن شروح تحليلية لمناجات محدودة النطاق تتناسب مع الفرض الدراسي الذي وُضعت من أجله.

يبدو أنه يمكن لأي نص نظري لجذب الأمثلة المأخوذة من أعمال الموسيقي «الحقيقية»، ولربما جاز أن نعتبر مؤلف شونبيرج بعنوان «نظرية في الهارموني» أهم الدراسات الحديثة التي استطاعت أمثلة مؤلفة لأغراض الشرح، وعلى الرغم من أنه يستلزم الاستعانة بمقطوعات كاملة للتوضيح تتابعات هارمونية أو معالجات كونترابنتية في سبيل ما، إلا أن النص النظري النموذجي هو ذلك الذي يستعمل التحليل ولكن بقدر ما يسمح إضافة الطرائق التقنية الخاصة بحسب وحتى مؤلف شونبيرج «التأليف الحر» لا يعدو كونه نصاً نظرياً يلجأ إلى التحليل لشرح عناصر النظرية، وليس بحال عرضاً لطرائق تقنية أو مجموعة تحليلات. وإلى كون عالم النظريات لا يستعمل التحليل إلا وفقاً لهذا المعنى الانتقائي وكوسيلة لتحقيق غاية معينة. فإنا نلاحظ في المراحل العليا - حيث يلقب على النص الطابع الفلسفي لا التعليمي - إصرار النظرية عن تحليل فقرات من الأعمال التي أضحت موضع تقدير، نظراً لكونها ترقب في تجاوز الموضوعات القدية - أو الدنيوية إن جاز التعبير - المتعلقة بتقنيات التأليف<sup>(1)</sup>.

والتحليل بوصفه أحد فروع للموسيقولوجيا يتميز بنشأته الوثيقة الصلة بالتطور التدريجي لحرفة «التأليف» لا من حيث هي جهد تدريبي، ولكن كمعمل إبداعي يتطوّر عن قريحة فرد معين، ويغير في بعض جوانبه عن شخصية هذا الفرد. ويمكن الرجوع بمصطلح «التأليف» إلى كتاب جيدو الأريزي «Micrologus» الصادر عام ١٠٢٥ ميلادية، والذي تضمن فصلاً بعنوان «النسب الطرقي لتأليف اليهودية» علاوة على تحليل آخر بعنوان «معالجة موضوع تعدد التصويت على مساهمات الرابطة الخامسة العامة» (أو ما يعرف اصطلاحاً بالأورجانون). وقد جاء أقرب في صياغتهما إلى وصف أعمال للموسيقي «الكلاويّة» بصورة تفوق أي تحليل سابق<sup>(2)</sup>. وما إن شارب القرن الخامس عشر على نهايته، حتى وجدنا لكتوريوس Tinctoris يستخدم المصطلحين Componere و Compositor للتوكيد على الفارق بين صنفَي الموسيقى المرتجلة والموضوعة سلفاً، لكنه كان يتبع مضي قرن كامل قبل أن ترهّص التطورات الحاصلة في المجال النظري بعدد تحليلي مهم، رغم صدورهما - أي التطورات المذكورة - عن دوافع تقع خارج نطاق الموسيقى ذاتها.

ولقد حققت النظرية في عصر النهضة أقصى درجات شمولها فيما قدمته من تحليلات لطعامات الموسيقى، خاصة في مؤلف تشارليو Istuzioni Harmoniche الصادر عام ١٥٥٨. كما يبدو أن الوقت كان قد حان كي نشهد تفسيراً لأحد القضايا الكاملة، أو هكذا تصور دراسة بيرميستر Burmeister لقديس لاسوس In me Transierant (نُشرت لأول مرة عام ١٦٠٦) التي سعى فيها مؤلفها إلى التعريف بالتركيب البنائي للعمل وشرح طرائقه التقنية. وإن لم نتج تعريفاته من هيمنة النزوعات الأدبية والبلاغية. ومع أننا نلاحظ اعتباراً من بواكير القرن السابع عشر، كيف حظيت سمات التأليف الحقيقية بأهمية متزايدة في كتابات

## الفكر التاريخي

النظريين الذين أضحموا أكثر وألوعوا بالجوانب ذات الطابع العملي في حرفتي الأداء والتأليف لكنه على الرغم من ذلك الاهتمام، بقي علماء التطويرات غير مهتمين أساساً بتقديم شروح مفصلة لأعمال يُفترض فيها أنها أثارت إعجابهم، قدر ما اقتصرُوا على الاستشهاد بأمتلحة بسيطة ومقتضية، وحتى عندما تراءت أبحاث البعض منهم - مثل برنهارد وماثيوسون وكارل فيليب إيمانويل باخ وكهينريخر - أقرب في صورتها إلى التعليقات المقامية الحديثة، دون أن تشارك مستواها البدئي بطبيعة الحال (لا سيما الأبحاث التي ركزت على استخدام نوات الزخرفة في «إطالة» لمن أساسي، أو التمييز في تمارين اليأس المرفوق بين الهارمونيوات البنائية Structural Harmonies والحركات الكثرابنية)، إلا أن هؤلاء البعض لم يظهروا اهتماماً طبعياً بتحليل القطوعات «التعليقية» كهدف في حد ذاته، وأو أخذوا تحديداً فيؤكد <sup>14</sup>Pux وكارل فليب إيمانويل باخ C. P. E. Bach، لوجودهما قد انشغلا على الأغلب بمسائل النظرية والتطبيق، التي أمكنهما توضيحها من خلال شواهد محدودة النطاق أبدت خصيصاً لهذا الغرض.

على أنه بدءاً من أواخر القرن الثامن عشر، تزايد الميل في الكتابات النظرية إلى استخدام موسيقى المؤلفين «الكبار» بقصد توضيح الأمور المتعلقة بالبناء الهارموني، وتركيب العبارة، والتأليب الشكلي، وهو التطور الذي انعكس جلياً في مناقشة رامو Rameau<sup>15</sup> الواحد من قدساته في مؤلفه «نظرية الهارمونية» (عام 1722)، وهي شرح ماثيوسون لأربا من وضع سارمفلو في كتابه Der vollkommene Kapellmeister (عام 1774)، لكنه في أعقاب تحليل كل من جي. إي. بي. سكلز J. A. P. Schulz<sup>16</sup> لليأس الأساسي في الضوجة من مقام سي الصغير (الجزء الأول من مؤلف باخ «8أ برلود وضوجة»)، وكهينريخر Kimberger للبرلود من مقام لا الصغير (الجزء الثاني)، جاء الدور على كوخ Koch ليشمل يشاهد مأخوذة من أعمال هابدين وكارل فليب إيمانويل باخ، وذلك في دراسته عن التركيب اللحني للعبارة بعنوان «مبحث أولي في علم التأليف» (عام 1987)، أما مومجني Monigny فعمد في كتابه «منهج كامل في الهارمونية والتأليف» (1802-1806) إلى فحص تكوين العبارات بالحركة الأولى في رباعية موتسارت من مقام ري الصغير، كوشل 171، كما سار على نهجه ريكا Reicha الذي أقر في مؤلفه «نظرية في الملبودية» 1816، جزئاً لدراسة التفاصيل النظامي برباعية «المطارد» بعداً عن مقطوعات أخرى لمؤلفين من بينهم هابدين وتشهارووا. وما أن كاد القرن يتنصف حتى رأينا إي. بي. ماركس A.B. Marx ولوب Lobe، وتشهرني Czemy، يبادرون إلى الاستعانة في كتاباتهم بأمتلحة استمدوها من أعمال موتسارت وبيتهوفن وشوبان، لم ما لبث لثاني عدد المقالات الموسيقية المنشورة بالمصحف أن أفسح المجال لظهور شروح تقنية لبعض الأعمال المعاصرة، كمثال شومان الذي تناول فيه سيمفونية برتليز «الخيالية» (1836)، بيد أنه حين

يجري الحديث عن القرن التاسع عشر، لا يقدو السؤال الواجب طرحه متعلفا بما إذا كانت توجد بالفعل مناقشة موسعة تدور حول أعمال بعضها، بل الأخرى أن تسأل عما إذا كانت هذه المناقشات قد حوت ثمة معالجة تحليلية تنصف بما يكفي من الإثارة لتصبح نموذجاً صالحاً لأن يقتدي به في القرن العشرين.

ومع أن مباحث التحليل اكتسبت بفضل شينكر قوة دافعة جعلتها اقدر على اكتشاف الأهمية التي مرافقها كل من هايند ومونسارت وبيتهوفن إلى علم الكونترابنط كما ورد في تأليف فوكس (باعتبارها تشكل مفهوماً مضاداً لمفهوم رامو عن الباص الأساسي)، لكنه يصعب جداً تصور إمكان ظهور هذه المباحث في زمن هؤلاء المؤلفين أنفسهم، نظراً لأنه يصعب تاريخ التحليل خلال الفترة ما بين فوكس وشينكر (أو رامو وشونبرج) بما حصل من تطورات في حقل النظرية وعلم جمال الموسيقى. على أن النقطة الأجدر بالاهتمام هي أن التنشوء التدريجي لمباحث التحليل كجمال مميز للدراسة الموسيقية أثناء وسط القرن التاسع عشر، كان نتيجة فعل دراسة المؤلفات من علم التأليف ذاته، ويمكن القول بمباراة الوضع أنه تراكب على إزدياد الوعي بقيمة الماضي وروائع النتاج الموسيقي كموضوعات قابلة لأن يعاد فيها النظر وتظل مصدراً دائماً للفتنة، حتى وإن بقيت العلاقة بين هذه الدراسة وعلم التأليف على حالها من الغموض وعدم التحديد.

لقد كانت إحدى الأطاريح التي قامت عليها نظرية شينكر في أواخر القرن العشرين، أن العصور السابقة عجزت عن تطوير طرائق تحليلية قادرة على التعامل مع موسيقى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. يطالبها المفاهيمي الأصيل - والسبب راجع إلى التأثير المحيط لنظرية رامو عن الباص الأساسي وما أفرزته من مفهوم «الهارمونية الوظيفية»، وهي رأي شينكر أن النظرة إلى الموسيقى بوصفها تتابعاً لجملة أوضاع «راسية» - والتي شكلت أساساً لنظرية الباص الأساسي - قد حجبت المسارات الخطية الكونترابنطية التي كان بإمكانها أن تظهر تلك الأوضاع، فضلاً عن قدراتها - فيما لو تم التركيز على جوهرها الديالوني - على تمييز المعنى التونالي للثوات العارضة (اللاهارمونية). وأقصد تأكيد الإحاطة المنوطة هذه حين أقدم جوتفرايد فيبر (Gottfried Weber) (في الفترة الثانية لجهود جي. جي. فوجلر (G.J. Vogler)) على تطوير نظام للتزجيم بواسطة الأعداد الرومانية، بهدف إلى تحديد هوية التاليفات، وبلغ ذروته عندما صرح شونبرج بأنه لا يكفي أن نعلم بكون الثوات العارضة تعمل على إغناء وتوسيع حدود المقامية، بل ينبغي الإقرار بأنه لا يوجد شيء اسمه الثوات اللاهارمونية. وقد يرى قارئ من الدارسين أن أكثر فعاليات التحليل نجاعة في القرن التاسع عشر، لم تتحلق بحقل المقامية أو الهارمونية، فدر ما تحفلت بوضوح في مجال الدراسات الخاصة بتركيب العبارة والقالب الشكلي. لكن اتباع شينكر يسارعون إلى الرد بأن تطور ما يسمى بعلم

## الفكر الموسيقي

«بناء الموسيقى Formenlehre». جاء نتيجة الفصل الخطأ بين «شكل» العمل ولغته التوثيقية الداخلية بالحياة، ومع أنه يعتبر إغفال الفكرة الوليدة بأعمال كل من كورون (Choron)، وكاستيل بلوز (Castle Blaz)، وفيتس (Fets)، والتي تنحو إلى اعتبار القاسية نظاما كاملا الانساق، إلا أن وضع حدود فاصلة بين الهارمونية والكونترابست، حال بالفعل دون التركيز في مباحث التحليل على مسألة ترابطهما العضوي، إلى أن شرع شينكر في وضع مؤلفه المهم «نظريات ورؤى جديدة Neue Theorien und Fantasien».

وبرأينا أن مؤلفي النصوص النظرية، خاصة في القرن التاسع عشر، لم ينشغلوا بمسألة التراصيف الراسية للتقطعات إلى الحد الذي الكاهن عن استبيان مساراتها الخطية، كما يجاهر أنصار شينكر، فتنطوي هذا الأخير المتعلقة بمستويات البناء، سبقت بأفكار ماثورة لميخائيل Sechter وهو يمتثل Hauptman، بل ونجد صدى لبعض جوانبها في مؤلفات العالم النظري هوجوريمان Hugo Riemann الذي عادة ما ينظر إليه كنخس شينكر. وإن فهمقدورنا أن نحدد معالم أكثر إيجابية للتطور الحاصل بالفترة السابقة على ظهور رائد علم التحليل، من شأنها أن تؤكد على كون علماء النظريات والمحللين الذين اشتغلوا معه في الراي، قد شاركوه إدراكه لما يجب أن يتحلى به العمل الفني من ترابط ووحدة جوهرية، وحتى الفريد لورنز Alfred Lorenz الذي يبدو من أشد متابعيه من رادواوضح من خلال بحثه لأنواع القوالب في درامات هاغنر، ضرورة اشتغال الموسيقى على خاصية الوحدة العضوية والانساق التطبيقي، ونحن بمحاولتنا إضفاء الأهمية - تاريخيا - على ما أجزم العلماء السابقون لشينكر، لا نقصد البتة الدعوة إلى إحياء طرائقهم التحليلية، وفيما لو استدعى الأمر أن نأخذ بعين الاعتبار - في تحليلاتنا لأعمال الموسيقى للقاسية - أفكارا معينة لريمان أو كيرث Kunth أو شرنيرج أونو في ضوء تشهر على التو بضرورة تقديمها في عمية أفكار شينكر لا كبديل عنها، وأهم ما يميز إنجاز العالم النمساوي الكبير أنه يمثل فكرة استعدادية خالصا retrospective بمعنى أنه لم يستهدف فقط تفسير الأعمال النتجة في القرن العشرين، وإنما ابتنى في الأساس تقديم لورير مفتح لعنصر الترابط العضوي، الذي يعبر عن جوهر القاسية في أسفى أشكالها، وفي وقت أضحت المفاهيم الاستيعابية التي تتعلق بهذا العنصر تحظى بالاهتمام البالغ.

ويجوز أن الفضاضا الشديدة التعارض التي شغلت مؤلفي الموسيقى في أعقاب العام 1908، قد صرفت شينكر عن الاعتقاد بوجود توجه إليهم - أو على الأقل إلى البعض منهم الذين لم يوافقوه بخصوص الدور الأساسي للقاسية - بنظرياته الخاصة، كما يحتمل أن نظرية شينكر لم تستطع التأثير في عمليات خلق الموسيقى الجديدة التي استلح على اعتبارها أكثر تطورا، لكنها نجحت قطعا في توجيه - بل تحويل - مسار فهم وتنويع أعمال الموسيقى القديمة، وفي الحجاب الأخير لا ريب أن صاحب النظرية أدى واجبه على الوجه الأكمل حين نوافر على وضع

أسس علم التحليل بوصفه نشاطاً مستقلاً، وفرعاً في علم للموسيقى Musicology يرد له أن يقوي تأثيره على بقية الأفرع، شريطة أن يتم من قبل وتحسين صفاته النوعية<sup>(1)</sup>.

والتحليل بمفهومه الحديث، الذي تناول في كتابات شينكر، يعنى بدراسة كيفيات البناء في أعمال موسيقية معينة، ولكون هذه الأعمال قد جرى تأليفها وأداؤها بالفعل، لذا فالتحليل معني بالموسيقى كما هي كائناً، لا كما يجب أن تكون music - as - it - might - be. ومع أن العديد من التحليلات ترمي إلى شرح مظاهر وحدة العمل الفني، لكن نقراً من المعلمين في هذا المجال ينكرون وجود أي صلة بين التحليل ومفاهيم الإستيقا، فضلاً عن كونهم يرفضون عن كاهله مسؤولية إصدار أحكام القيمة، وهنا تحديداً تتبدى لنا العلاقة بينه وبين التمدد جد مطوية بالغموض، ولابد أن يستند تحليل الأعمال الموسيقية (سواء نغ وقي أو من دون) إلى وجهات نظر معينة لتحديد أي للامح ينبغي أن نعزو إليها الأهمية، وما هي بالضبط أهداف المحلل، كما قد يعمل التحليل على مصطلحات إحدى النظريات المتعلقة بالآرث الموسيقي قيد النظر، أو لربما يستخدم يفرض التداخل على صحة هذه النظرية، وهي كل الأحوال يجب أن يقتصر التحليل على شرح وقائع العمل الفردي بلغة تقنية خالصة، ودون الإحالة إلى غيره من الأعمال، أو التسمي إلى تعيين موقع العمل ضمن إطار نظري أو تاريخي أو بيوجرافي عام، وإن لاحظنا أحياناً في الموسيقى الغربية أن مباحث التحليل يستفاد منها في توجيه الجهد التأويلي اللغوي على عاقل المؤدي، على أنها فيها بعض كل ذلك، كما هو الحال عند تبرز نقطة خلافية، تنور حول إمكان استقاء التحليل إلى مصطلحات لا تشكل جزءاً واضحاً في الأصناف الموسيقية والثقافية لهذا الإرث، ومن شأن الخلاف المذكور أن يتجلى بقوة في تحليلات علم موسيقى الأجناس البشرية ethnomusicology حيث نجد على سبيل المثال أن استخدام اصطلاحات الفن الموسيقي الأوروبي، في دراسة أتماء من الموسيقى، غير متضمنة إلى حضارة الغرب، يُعرض هذه الأخيرة إلى مخاطر التعريف، وحتى في نطاق دراسة تاريخ الموسيقى الأوروبية، يتعين على الدارس اختيار معجم تحليلي يتلاءم مع طبيعة الحقبة، والأعمال المنتمية إليها، على رغم احتمال عدم تقبده - أي المعجم - بفرضيات نظري العصر نفسه.

ويولي تحليل الموسيقى الغربية المقامية، اهتماماً شاملاً بمختلف جوانب التركيب البنائي للعمل بما هي ذلك تحديد خطوطه العريضة (أي قالبه الشكلي Form) وفروجه بين قوالب، ورسوم إيماية gestures، ومعالجات خاصة، بالإضافة إلى علاقته بالتصن الشعري للمغن. كما قد يندرج تحليل القالب ضمن التحليل اللحظية والهارمونية، التي تعنى بتناول تفاصيل تتعلق بالمقامية tonality والتحول المقامي modulation، والتوقيفة (إنها لما يسفر عنه تحليل القالب الأساسي)، والإيقاع الهارموني Harmonic Rhythm، هذا فضلاً عن إمكان تطبيق تحليلات اللحظية والإيقاع، والتوزيع الآلي، على الجوانب الأوسع نطاقاً في تركيب العمل.

## الفكر التاريخي

وعادة ما يعول في تحليل الأعمال التنمعية إلى ما قبل نشوء المقامية على لغة لحوي مصطلحات غير شائعة. كمصطلح المقام mode الذي كان يشكل جزءا من نظرية متعاصرة، وعلى الرغم من أهمية الدراسات التي تركز على علاقة هذه الأعمال بنشأة النظام التونالي إلا أن هدفها يتسم عموما بنزاعته التاريخية. كما يلاحظ أن بعض أنماط الموسيقى في القرن العشرين (خاصة الموسيقى الاثني عشرية twelve - tone والاصطناعية Serial music) قد تطورت في معية رهف غفير من النظريات التي أمدت مباحث التحليل بمصطلحات جديدة. علاوة على كونها استحدثت على تطوير طرائق تصلح لتحليل الطيف pitch في أعمال الموسيقى اللامقامية، وعلى النقيض فقد أسهمت الموسيقى العشوائية aleatory في تقويض ثبات العمل الفردي، وأثارت من ثم الريب في مشروعية التصور التقليدي لفهم التحليل.

وتتجمع كل التقنيات التحليلية في مبحث واحد يطلق عليه اسم تحليل النمط الأسلوبى style analysis يتجاوز بأهدافه العمل الفردي، ويضع إلى دراسة موضوعات ذات طابع أعم، كتمو وتطور إبداعية المؤلف للموسيقى - التماثل والاختلاف بين أعمال مؤلف بعينه، أو بينها وبين أعمال مؤلف آخر - الاتجاهات السائدة بفصوف الموسيقى - خصائص الإرث القومي لموسيقى الشعوب - علاقة الموسيقى بالفنون والنشاط الإنسانية الأخرى. يضاف إليه ما يلاحظ في الوقت الراهن من لجوء بعض التحليلات إلى استعمال طرائق مستوحاة من نظرية المعرفة، وعلوم اللغة والرموز، والتصورات.

ARCHIVE  
http://Archivebeta.net

لبناني هيب

عالم موسيقى أمريكي، وأحد المشتغلين بالاستيقاظ (علم جمال الموسيقى)، ولد بمدينة نيويورك في 12 يناير عام 1918. ودرس الفلسفة والتأليف Composition في جامعة كولومبيا، التي حصل

عنها على ماجستير في الفنون عام 1948. كما درس الإنسانيات في جامعة شيكاغو (نال شهادة الدكتوراه في الفلسفة عام 1956)، وتلقى دروسا خصوصية في التأليف الموسيقي على يدي كل من ستيفان ولب Stefan Wolpe وأرون كويلاند Aaron Copland. انضم مهيأ إلى هيئة التدريس بجامعة شيكاغو عام 1947، وظل يعمل بها إلى أن شغل في العام 1966 منصب رئيس دائرة الموسيقى، وبعدها حصل على الأستاذية، ثم ما لبث أن غادرها، والتحق عام 1970 بجامعة بنسلفانيا، حيث عين أستاذا للموسيقى والعلوم الإنسانية. وأبهر عدة كتب مهمة تبحث في موضوعات الإدراك والتذوق والتواصل والاستجابة للموسيقى عموما، وهذه الكتب هي: الاتساع والمعنى في الموسيقى Emotion and Meaning in Music (شيكاغو، 1969) - التركيب الإيقاعي للموسيقى The Rhythmic Structure of Music (بالاشتراك مع

جروسميلور كوبر، شيكاغو، ١٩٦٠). - الموسيقى والفنون والأفكار: نماذج وتطلمات في ثقافة القرن العشرين Music, the Arts, and Ideas: patterns and predictions in Twentieth Century Culture (شيكاغو ١٩٦٧). - تحليل الموسيقى: مقالات ودراسات منهجية: Explaining Music: Essays and Explorations (بيركلي، ١٩٧٣). - أما كتابه الأخير فكان بالاشتراك مع إي. زونيس E.Zonis، بعنوان: الارتجال في موسيقى الشرق والغرب Improvisation in Music: Eastand West (شيكاغو، ١٩٧٢)، هذا بالإضافة إلى مقالاته القيمة التي دأب على نشرها بالمصنف والمجلات الثقافية<sup>(١٢١)</sup>.

وبناء على ما استقاء من نظرية المعرفة، المؤسسة على علم النفس السلوكي، والتي ازدهرت في أمريكا نهاية منتصف القرن، يعتقد ميهير أن قدرة الموسيقى على الإيصال تعهم على أفضل وجه، في ضوء الية ذات شقين، بحيث تقدم إما منطقية أو غير منطقية على الغنى، ففي حال استجابتنا فشر معين تكون المعلومات قد انتقلت إلينا عبر المادة الوسيطة، وبذا يكون الغنى قد تأسس، مما يلهم عنه استجابة شعورية، فمن ناحية نحن لا نتوقع انقطاع تأثير اللحن، وهو أمر يعني بالنسبة لنا أكثر من مجرد التتابع المتوقع للأحداث، لأنه يظل ليمّ يكون ما نسموه معرفياً بالتعارض Contrast منطقياً على الغنى - وبالخاص حين يواجهنا ميهير (في كتابه الاتصال والغنى في الموسيقى) بمتولته الأولية من الإبطال أو خيبة الأمل Frustration، لكننا ما أن نوهن - من ناحية أخرى - بمجهول الغنى الذي كوفئناه حتى يداخلكا الشعور بالرضا، ويأخذنا ميهير إلى نظرية المعرفة - وفقاً لهذا للقيوم السيكلوجي - يكون قد ربح لنفسه نموذجاً حافلاً بالإمكانات على الرغم من جانبته السطحية، فالغنى يصبح دالة على المتوقع وعدم المتوقع في آن، قدر ما يستطاع قياس المعرفة الإنسانية بوصفها «تأرجعاً» بين الإبطال والتحقق<sup>(١٢٢)</sup> بيد أن أي نظرية في الإدراك الموسيقي تقوم على أساس مشابه، لابد وأن تعوّلها الشكوك من كل جانب، فما هو أحد العلقين يؤكد أنه من الخطأ في التفكير أن نحاول تحليل الموسيقى في ضوء الية ذات منحنى «شعوري» - سيكلوجي - طالما أن تلك الية تتصف بكونها أكثر غموضاً من الغنى الذي تقصدها استنباطه<sup>(١٢٣)</sup>، كما يعرب باحث آخر عن اعتقاده بأن ميهير سعى إلى تقديم صورة غير واقعية لسلوك إنساني واقعي مستنداً إلى أربعة مبادئ سيكلوجية على الأقل<sup>(١٢٤)</sup>، ومن الوجهة التحليلية ينبغي تذكر أن نظرية ميهير لم تلجج في إلقاء الضوء على مكونات التركيب البنائي للموسيقى التوتالية بما يفلو ما نجده عادة في كتابات النقد الأدبي غير المتخصص - عند توهي مثلاً - وعليه، فلا معنى عن اعتبارها واحدة من نظريات أواخر القرن التي لا تخلق فحسب في فرضياتها المتعلقة بالية الإدراك، وإنما ترتب أيضاً في علاقاتها بمجموعة من الفرضيات تدور كلها حول استجابتنا للتركيب البنائي للموسيقى دون أن تمسكه في الواقع، لكونها تجريدات عقلية لا تربطها بهذا التركيب أدنى



صفة، لكنه يتعين في النهاية الإقرار بأن العديد من التوسيعيين تأثروا بالطرائق التحليلية التي ابتدعها ميرر لتطبيق على اليهودية التونانية، إذ هي تلبت باستمرار انسجامها المنطقي مع التقدمات التي اشتقت منها، وحتى لو شابهها بعض الخلط أحيانا، فإنها لا تفقد قط قدرتها على توضيح عمليات الإدراك والتخيل، لا سيما في الإطار المحدود نسبيا، وعين يتعلق الأمر بالموسيقى البسيطة التركيب على وجه الخصوص.

## النقد التحليلي

وهي مقدمة كتابه «تعليل الموسيقى Explaining Music»؛ يتهـ صيهر منذ الوهلة الأولى إلى كونه يصعد «تأول مسألة النقد الموسيقي بالمعنى المراد من المصطلح، ألا وهو تعليل الصلة القائمة

بين التركيب البنائي لمقطوعة ما من جهة، وإدراك المستمع النهائي لتلك المقطوعة من جهة ثانية» كما يشرح لشوه في التعريف بوظيفة النقد، فيرى أن لغة تشابهها بين وظيفة كل من الناقد الموسيقي والأديب، إذ بينما يجدر بهذا الأخير ألا يعنى سراحة بالتوصل في كتاباته إلى أحكام نهائية ذات ملمح قيمى، كإظهار خصائص «النبال» في مسرحية الملك لير أو «الأنبياء» في مسرحية «مؤلف ماري»، فكذلك يتعين على الناقد الموسيقي، ألا يتوافر بجلاء على استقصاء قواها وخصوم الأعمال التي يعنى شقها، على أساس «أنه لما كان يلوّجه في الغالب إلى نزاجية أعمال المؤلفين معن وبسخت مكتبتهم عند الجمهور، لذا فقد يبدو مسئلكه متطوفا على الادعاء، إن هو جعل مهمته فحص المآلف في مؤلفات بيتهوفن أو هايدن أو هاندل، باعتبار أن هؤلاء الأساتذة الكبار هم الذين وضعوا الأساس لما يعنقه - ويعتقه - من معايير القيمة، إذن فالتنقد ليس مطالبا بتمجيد روائع الأعمال الموسيقية، وإنما عليه فقط السعي إلى إثارتها عن طريق الشرح المنطقي، فضلا عن تعليل الكيفية التي تسنى بعقائدها للمستمع الخبير أن يدرك العلاقات بتلك الأعمال، وأن يشعر حياتها بالمتعة». ويضيف ميرر: «إن كل تفسير للموسيقى لابد وأن يستند إلى بعض المبادئ العامة، وبالتالي يتعين على الناقد اللجوء إلى النظرية الموسيقية بغية استمرار حجبته وبراهينه، بيد أنه لما كان علماء النظريات التفسيرون بالأساس - كهاينريش شيلكر - يمثلون فئة لا وجود بها الزمان إلا في أوقات متباعدة، لذا بقيت النظرية حتى وقتنا الحاضر رهنا لمطامعها البدائي نوعا ما، والنتيجة أن الناقد يضطر من وقت لآخر إلى القمص شخصية العالم النظري، فيعكف على صوغ الفروض والمبادئ التي تعلل صلة الوقائع بدائل الأعمال المحللة.. وأنا شخصيا أثبت على نفسي مرارا أن أتعطل هذه الصفة، مما أفضى على كتابي طابعا نظريا، يضاف إلى طابعه النقدي الأساسي»<sup>(1)</sup>.

إن مثير ما يلفت أن يزواج بين «التحليل» و«النقد» في الفصل الأول من كتابه بعنوان «حول طبيعة التحليل النقدي» وعديده، وكذلك يفترض دون تليل سابق أو حتى مناقشة تمهيدية أن النقد لا يكتسب ماهيته من دون أن تعالطه نزعة تحليلية صرفة، والتحليل لا يستقل بوجوده الحقيقي ما لم يمتزج إلى أصغافه روح النقد، ليس هذا فحسب بل ونجده في الفصل المذكور - وربما بقية الفصول - يوجد بين معنى الكلمتين، حيث لم يتروء في استخدام الواحدة منهما كبديل للأخرى، فهي معرض رده الفصل على الاتهامات الموجهة إلى منهجه الجديد، يقول مثير: «ولأن النقد يشع مسلك التجريد والتصنيف والتصور العقلي، لذا كثيرا ما يتعرض للمحاولات التي تستهدف النيل منه بدعوى أنه يشوه خاصية الثراء التي تلخص بها الخبرة الجمالية، ويجردها من ظاهرها الوجداني غير القابل للشرح، ولو أخذنا الاتهام بصيغته التحريفية فسوف يتحدر علينا دحضه، لاسيما حين نسلم بأن هاته الخبرة لدى أي شخص، هي حقا ذات طابع فريد. لكن النقد لا يدعي في الواقع الإحاطة بها ولا القدرة على تحليلها، وكل ما في الأمر أنه يحاول جاهدا توضيح العلاقات بين وقائع العمل الموسيقي تاركا مهمة وصف الاستجابات الفردية لعراقي الطبيعة الوسطى ودهاقية التحليل النفسي»<sup>13</sup>، ويستطرد مثير شارحا: «ولئن كانت طهرات الأفراد تعبير بخصوصيتها، وتأتي لهذا السبب عن أن تكون موضوعا لمعرفة الواعية، فإن التصورات التي يصوغها النقد التحليلي لا تستعصي على الفهم لأنه بمجرد أن تتجاوز تجربة الاستماع حد استقبال الزواجر النفسية، نراها تكتسب بالضرورة طابعا تحليليا يقوم على تجربة تلك التأثيرات وتسلطها في تداخل وعلاقات وهيكليات بناء، وعليه فعين يمي الشخص التي يسمعه إلى حين صادر عن آلة الأذن، تطابق درجتين واقعتين على مسافة الأوكتاف، أو انضمام مجموعة من الدرجات إلى بعضها لتكوين موشاف أو عبارة، يكون قد قطع شوطا في طريق التجريد، بحكم ما يعمد إليه من إفعال رهط وفير من خصائص التأثيرات النفسية. وكما يضطر الفنان ذاته - بتشخيصه الواقع مستخدما الألفاظ أو التسميات أو الطامات البصرية - إلى تحريف خبرته - وخبرتنا - بالوجود، هبالل يجد الناقد نفسه مضطرا إلى تحريف خبرته بأعمال الفن، لكنه من دون ذلك لن تواتيه القدرة على التحليل أو الشرح، وبحسب ظمي فليس سوى الخبرة الباطنية التي يستحيل إخطاها لتتجه النقد التحليلي أو حتى وصفها بشكل كاف، وعلى الذين يظنهم إلى شوق الطابع الفريد لتجارهم السيكولوجية، أن يطرخوا جانباً الأمل في أن يتحقق بشأنها أي تواصل مع الفهر عن طريق وسائل الاتصال العقلية، كالكتابة وغيرها، إذ الاستجابة الوحيدة لخبرة لا تقبل الوساطة هي أن يلود المرء بالصمت»<sup>14</sup>.

ويرى مثير أن النقد التحليلي الذي يستخدم الظاهيم العقلية ليس مجرد سرد جاف يفترض إلى الطلاقة، أو يصدر عن آتاس أكاديميين، بل يبرز التحليل إلى الوجود حين تتوجه إلى فهم

## الفكر التاريخي

العالم بمقولتنا، فلا نجد عداء وسيلة تظهر الفوضى المحدقة بنا من كل صوب، وفي مجال الخبرة الموسيقية يحسن بنا أن نتذكر أننا نصرف إلى دراسة جوانبها التي تلعب بسهولة لعمليات التجريد.. وقواعد بناء الجمل اللفظية، أما الجوانب الأخرى الأكثر مرواغة والتي تشارك في صوغ أي خبرة إنسانية تتصف بالثراء، فلا قبل لتجه النقد التحليلي - أو غيره من المناهج العقلية - بسير أغوارها والنقل إلى جوهرها الحقيقي. وغالباً ما يعترض على النقد بكونه يغمس في برودة المنطق، ويجترئ بصورة لا إنسانية على تفكيك كل ما هو متوحد بطبيعته، وتغفل كل ما يتعين أن يظل موضوعاً لشعورنا الطائش، ويمكن الرد على الاعتراض الأول بأن النقد الجيد يوصل بين الواقع حيثما كان لهذا الفصل ما يبرز، ثم يعود إلى التوحيد بينها حين يسمح بذلك البناء العضوي للعمل ذاته، ولأن العمل الموسيقي يتميز بهيراركيته، بمعنى أن الدرجات تقتسم مع بعضها تشكيل الموشحات، والأهمية تكون العبارات... إلخ، فإن ما يجري فصله في مستوى معين، يقدّم متوحداً في المستوى التالي. أما الالتزام للوجه إلى النقد بأنه يعود إلى تغفل الظواهر، فقدنا عليه ملاحظتان: الأولى أنه يقوم على الثنائية الشكوك بأمرها والتي تفرق بين العقل والجسد، أو الفكر والشعور، إذ الواقع أن استجاباتنا الانفعالية ترتبط على الدوام بنماذج ذات طابع معرفي، كما وأن بناء التصورات يتقدم على خبراتنا العاطفية ويهدم من طبيعتها، ولو عدنا إلى داليم جيمس سنجده يضرب لنا مثلاً بالمدب الروماني المحتجز وراء القوس، والذي يتبرق فينا استجابة غوارها المتعة، بينما لو أتيح لهذا المدب أن يتحرر من قفسه، فيسوف يولد في أصالة شجيرة مناقضا بالذعر والكراهية، والاختلاف بين نوعي الاستجابة في كلتا الحالتين يرجع إلى إدراكنا العقلي لطبيعة الموقف ولصورنا لما يمكن أن يحدث بكل حالة. والملاحظة الثانية، أن هناك أساليب تبرر الاعتقاد بأن عمليات البناء والتراكيب التي يتم تعميلها صراحة هي النقد هي المولجة بإثارة الاستجابات الانفعالية لدى المستمعين ذوي الرهافة، ويطلق ما يشاع من أن الاستجابة العقلية لأعمال الفن - وواقع العالم إجمالاً - تنظر إلى الصفة الإنسانية، فإن الكتابة في موضوعات الويسف والعلم الطبيعي والعلوم الاجتماعية، إنما تقتبس قيمتها بسبب ما تحمله لنا من لذة، ونحن ما أن نكتشف وجود الأفكار - أو بالأحرى العلاج والتراكيب الكامنة في صلب العالم - ونستمتع باكتشافنا هذا، حتى نكون قد حققنا وضعاً إنسانياً في جوهره، إن لم يكن أكثر الأوضاع التي يطمح إليها الفرد ملائمة من الوجهة الإنسانية<sup>17</sup>.

وبرأي موير أيضاً أنه يجب التمييز بين النقد Criticism (أو التحليل النقدي) وتحليل الأنماط الأسلوبية Style Analysis نظراً لما يشتمل عليه هذان الفرعان من أفرع الدراسة - على الرغم من تكاملهما - من وجهات نظر ومناهج مختلفة، ويسمى النقد التحليلي إلى فهم والتعليل خصائص البناء في عمل موسيقي معين، بغية توضيح لم يختلف هذا العمل عن غيره

من الأعمال حتى ما كان منها مشتركاً وإياه في نفس النمط أو النوع التألفي *genre*، ويمكن القول بكلمات أخرى إن النقد يعنى يبحث الضامين الكامنة في هذا المؤلف أو هذه العملية الفنية، أو وظيفة ذلك التابع الهارموني، أو العلاقة بين تلك اللقطة البطيئة والمعن السريع الذي يليها مباشرة، أو السبب في وضع علامة الإسفوززاندو *Sforzando* فوق إحدى النوتات، أو وقف أطراف الفكرة الفنية عند نقطة بعينها - وباختصار هالنقد التحليلي يهدف أساساً إلى الكشف عن سر الطابع الفردي للمقطوعة من خلال شرح الطرائق المستخدمة في الربط بين التماذج وعمليات البناء، بحيث تبدو منتمة إلى بعضها بعضاً، وإلى التسلسل الهربراركي التي هي جزء منه.

أما تحليل النمط الأسلوبى فيقسم بصيغته المعيارية نظراً لكونه معنياً باكتشاف خصائص العمل التي يشارك فيها مع بقية الأعمال التابعة لنفس النمط أو القالب أو النوع التألفي، فهو يبحث على سبيل المثال، في الخصائص المميزة لموسيقى عصر الباروك - أنواع التسيج والمعالجات الهارمونية والبناء العسوري - أو الصفات المشتركة بين عدد من الحركات الصغرى في قالب الصوتيات، أو مجموعة من أعمال الأوبرا - ومن شأن تحليل الأنماط في صورته الفنية أن يعرض عن النظر في بناء العمل الفردي، كي يتوافر على بحث المعالم الأسلوبية العامة *typology*، ولذا فللتأنيح الإحصائية هي عموماً مما يلائم هذا الفرع من فروع الدراسة بصورة تفوق ملاءمتها لأسس النقد التحليلي، كما يلاحظ من جهة ثانية أن تحليل الأنماط يكشف من خلال تصنيف لفعليات البناء والمخططات النموذجية *typical schemata*، عن العلاقات المبلودية والإيقاعية والهارمونية للرجحة الحديث، أي التي شاع ظهورها بالأعمال المنتمة إلى حقبة تاريخية أو قالب أو مذهب معين، وهنا نجد أنه يتدرج في مسلكه التعميمي، حتى يبدو زويماً مما أسميناه بنظرية الموسيقى، التي تختص في الأخرى بالبحث في المسائل المعيارية ذات الأرجحية العالية، لكنها تحاول قدر الإمكان اكتشاف المبادئ العامة التي تحكم صياغة الطرائق والمخططات، السابق وصفها في علم تحليل الأنماط الأسلوبية، وطبيعي أن يبادر النقد التحليلي إلى الإفادة من العلم الأخير، ونظرية الموسيقى، وبخاصة حين يستعمل التضاهيا المعيارية المتوصل إليها بأولهما، والقوانين التي جرت صياغتها بالفنانية، بفرض توضيح كيف ولماذا ارتبطت الوقائع على هذا النحو في العمل الموسيقي قيد الدراسة.

ولا يجوز بأي حال اعتبار الوصف - مهما اشتمل على وفرة من التفاصيل - بعبارة نقد تحليلي، وبالتالي فالتوائم الحلورية لسلسلة من الدرجات أو التراكبات (كان نقراً) تستهل المبلودية بالدرجة «ري» ثم تقفز صاعدة إلى الدرجة «سي بيمول» قبل أن تتركز إلى الدرجة «لا» (المؤداة بطريقة الزفردة...) لا يسموها أن تشكل شرحاً تحليلياً بالعنى الدقيق للمصطلح.

## الفكر التاريخي

ما لم تقننهم مبدأ عام أو نظرية تفسر كيفية أداء عوامل الموسيقى الأولية - الإيقاع والميلودية والهارمونية والجرس النغمي timbre ... إلخ - لوظائفها، أو بالأدق كيف تسهم هذه العوامل في نشوء النماذج والعلاقات، فحين نبادر مثلاً إلى تقديم فرضية حول التوظيف السيكولوجي للصبغات البنائية، بغدو من الممكن ملاحظتنا عن «الميلودية التي تُسهل بالدرجة «ري» لم تقفز صاعدة إلى الدرجة «سي بيمول»... أن نكتسب دلالة خاصة، وبالمثل فحين يتوافر لدينا مبدأ عام يشرح طبيعة الدور الذي تؤديه نوتات الزخرفة في عمليات البناء الميلودية - الإيقاعية، فإن وصفنا للدرجة «لا» المؤداة بطريقة الزفردة، يصبح حائزاً للمعنى، حال كون النماذج المذكور يعمداً بالأسباب التي تبرز هذا المسلك، لكنه في حال غياب الخلفية النظرية التي تربط بين الوقائع، فإن ينسئ لأي مسرد وصفي أن يوضح شيئاً مهماً تلقى بحجاب الرطانة الاصطناعية<sup>(1)</sup>.

وحش إذا لم يجر تقديم الفروض العامة على نحو صريح، فإن النقد التحليلي لا بد وأن يشتمل ضملياً على بعض الفرضيات التي تصدر غالباً عن نوع من الفطرة السليمة Common Sense - ومع أننا لا نُسند البتة - هكذا يقول **بيير** - انتقال من شأن المحاولات الرامية إلى بناء نظرية للموسيقى لتصف بالدقة والشمول، لكن ولأن الوقائع الخاصة هي محصلة لسلسلة لا تتكرر من المتغيرات، فليس يوجب أي مجهود من الفواعل أن تقدم تعليلاً كافياً للعلاقات بمؤلف موسيقى ما، وبصرف النظر عما يمكن أن تضيفه النظرية مستقبلاً، فإن استخدامها في تعليل الوقائع الموسيقية يتوقف بمقتضى جزئياً على فرضيات الحس المشترك ذات الطابع الحدسي ad hoc - وإذا ما اعتبرنا التشبيه ضرورياً لشرح هذه النقطة الأخيرة، فبالإمكان أن نشبه نظرية الموسيقى بمدونة العمل Score، والقائد بالمؤدي أو المفسر لهذه المدونة، وتقائيد الأداء بفرضيات الحس المشترك، وكما أن أي تدوين رمزي - لو أريد له أن يكون مجدياً - لا يستطيع إرشادنا إلا إلى جانب يسير مما يجب تقديمه أثناء الأداء، فكذا، لا يسمع النظرية إلا أن تضطلع بصياغة البعض من الفرضيات التي نحتاجها في تحليل المؤلفات الخاصة، ولعل المدونة التي تحوي جميع الحقائق المراد توصيلها إلى المستمع من خلال طريقة أداء معينة - بما فيها الفروق الدقيقة بين القيم الزمنية للنوتات، وطبقة الصوت، والتأثيرات الدينامية والجرس النغمي... إلخ - لن تغدو فراعها مستحيلة فحسب، بل ويمكن أن يستغرق كتابتها بضعة أعوام، فضلاً عن الجهد الشاق الذي يتعين على المؤدي بذله كي يستطيع حل رموزها، وتطبيق الوصف ذاته على النظرية التي يراء منها الإحاطة بكل التفاعلات الممكنة بين جميع المتغيرات، إذ من شأنها أن تضحي بمديعة اللقح لاختقارها إلى ما ينبغي أن تشتمل عليه أي نظرية، ألا وهو خاصية التعميم، وبغدو ما يسمع المدونة التي يضعها المؤلف، والحاوية لطائفة محدودة من التوجيهات، أن توحى للمؤدي بأن هناك تفسيراً للعمل، فبالإمكان الصيغيات

الصريحة في نظرية الموسيقى أن لهم الناقدة بتفسيرات مختلفة للوقائع الخاصة، وكما أن تنفيذ المؤدي لما ورد بالمذونة يعد محكوما جزئيا بتقاليد الأداء المصطلح عليها في النمط الأسلوبى (style)، فكذاك يعتمد الناقدة في تطبيقه لقواعد النظرية إلى حد ما على تقاليد الحس المشترك، بحيث لو جاز لنا اعتبار تقاليد الأداء كنوع من النواتج غير المدونة، فيمكن أيضا النظر إلى القطرة السليمة على أنها تمثل نوعا من النظرية غير الصالحة في الموسيقى.

إن فهناك نوعان من البراهين المستخدمة في تحليل الوقائع الموسيقية، براهين قاعدية، تلزم إلى الثبات ويجري استخلاصها من علم تحليل الأنماط الأسلوبية، ونظرية الموسيقى، وبراہين استراتيجية يطلب عليها التوقع وتُستمد من الحس أو القطرة السليمة، وتكون هذه البراهين الأخيرة تحدد برامات التنفيذ وتعد مسئولة بالتالي عن ظهور الأعمال الفريدة، النابعة تحت معين، لذا فهي تولّد المجال الأثير للنقد التحليلي، باختياره معينا لتحليل لم جرى تطبيق القاعدة العامة بهاته الطريقة التي طُبّقت بها فعلا، يضاف إليه أنه نظرا لاعتماد البراهين الاستراتيجية على الظروف الخاصة، فهي تكتسب سموا طابعا انتقاليا (collectic) بمعنى أنها قد تعمل أحيانا على شروح المعرفة المستقرة، كالصوتيات والسيكولوجيا، أو تلعب في أحيان أخرى إلى فروض الحس المشترك، وفي وقتنا الحاضر لا تزال البراهين القاعدية تستحوذ على الطابع الاتفاقي ذاته، بسبب وقوف النظرية عند طورها البدائي، وعدم تقدم علم تحليل الأنماط عليها إلا بقدر يسير، لكنه بغض النظر عن ذلك، ضللتنا أن نشكر أنه لما كانت القواعد تعمل من إخبارنا متدما بطبيعة البرامات الاستراتيجية، فقد نشأت الحاجة إلى براهين الحس المشترك، له الفجوة الشاغرة بين القاعدة والتنفيذ، ولأن البراهين المذكورة تتميز بطابعها اللاعقلي، لذا فانقد يصف بأنه كان وسيبقى دوما فسا وليس علما من العلوم<sup>(3)</sup>.

ومع أنه يندر الصراف كتابات النقد التحليلي بالإحاطة والشمول، لكنها تتراعى لنا في الغالب وعدة مطولة إلى حد مفرط، نظرا لما يوجد من التعارض بين السهولة والسرعة التتين هما من سمات التشوق الموسيقي، والتعقيد والإطالة اللذين يدعمان أي مناقشة يراء منها تحليل المسار الفعلي لتجربة التذوق، فالبديهة البسيطة التي لا يتعدى طولها ست عشرة مازورة، ولا يستغرق أدائها أكثر من دقيقة واحدة، قد يتطلب شرحها عدد من الصفحات يُقرأ في خمس أو ست دقائق، وربما وجد البعض من الدارسين في هذا التعارض ما ييسم على العبقر، بل إن الناقدة غالبا ما يتباهى الشعور ذاته، على الرغم من كونه - أي التعارض - ليس وفقا على النقد، وإنما ينسحب على الشروحات في جميع مجالات المعرفة، سواء العلوم الطبيعية أو الاجتماعية أو الإنسانية، فظاهرة كسوف الشمس التي لا نلوم لأكثر من ساعة من الزمن، أو إضرابات الطقبة التي تلبث أقل من نصف يوم، قد يتعين شرح كل منهما من خلال عرض مطول حافل بالتفاصيل المعقدة، والأمر هنا شبيه بظاهرة توازن الراكب فوق متى

## الفكر التاريخي

الدراجة الهوائية، والتي سورسان ما تكشف عن مشكلة ذهنية، تتضمن وهذا من الحقائق المعقدة تحت علوم شتى، كالجاذبية والهندسة، وقوة الطرد المركزي، وعلى حفظ الأتزان، وغيرها. مما يحتاج بظهيعة الحال إلى دراسات عميقة ومتبحرة، ولو جاز لنا اعتبار أي تركيب ميلودي بمنزلة واقعة تحاكي هي درجة تعقيدها ركوب الدراجة، لما دخلنا المعجب حين تصادف شروحات نقدية تفوق في صعوبتها، واستنطاداتها، ما كنا نأمله عادة.

ويؤكد موير حقيقة أهم العالمية هنا، وهي أنه بقدر ما يسع المرء ركوب الدراجة دون إطلاع على كيفية دورانها أو توليده فوقها، فبمثل يمكن المستمع العليل أن يستجيب للموسيقى دون المعرفة بما يجعلها قادرة على إحداث هذا التأثير فيه، أو بالأحرى دون إحاطة بالنظرية وتاريخها، وحتى لو سلمنا بأن الإدراك الموسيقي هو بالضرورة نشاط معرفي ذي طبيعة تحليلية، نظراً لما يستلزمه من توجيه الاهتمام إلى العلاقات النفسية ومحاولة فهمها، لكنه لا يترتب على ذلك القول بأن تجربة التذوق تتوقف على استيعابنا للحقائق النظرية المتعلقة بوسائل وتقنيات الأداء، لأنه باستطاعتنا دائماً أن نعي الوقائع والعلاقات - موسيقية كانت أو غير موسيقية - دون الحاجة إلى التحليل السريع، الذي هو من سمات النقد التحليلي. إن إدراك إحدى فوجات باخ أو صونات برامز، والتمتع بهما بالتالي، لا يشترط المعرفة بأنواع القفزات، والمعالجات الكنتراپنطية والفهارات الواسلة (bridge passages) وما أشبه. وأكثر مما يحتاجه تذوق صيرجية هاهنا من إلمام بفراغ الكفة وعروض الشعر وأساليب فن الدراما، جبال كونيه، (أي الإدراك الموسيقي، عادة يتكسبها المرء على نحو صحيح، ويترض وجودها بالكيفية نفسها لدى الآخرين، وهو من تلك الناحية يحاكي الإقتان الفعلي لركوب الدراجة، بدرجة تفوق إحاطة الركاب بالأسباب التي تجعل ركوبها ممكناً.

ولا يقصد موير الإيهاء بأن الثقافة غير قادرة على تعزيز فهمنا للموسيقى أو إعانتنا على تقديرها. فمن طريق جذب الانتباه إلى النماذج والعلاقات التي كان يحتمل ألا نهتدي إليها بطريقة أخرى، تعمل الثقافة على شحن خيالنا وإرهاق حواسنا السمعية، ولا شك أن النقد التحليلي بإمكانه تقديم عون كبير في هذا الصدد، على الرغم من أن هدفه الأساسي ليس تزويدنا بالثقافة، بل هو التفسير في حد ذاته، فلأن الموسيقى تستثير كوامتنا وتأسرنا بعنوتها، نطمح ولو جزئياً إلى تحليل الوسائل المستخدمة في الربط بين وقائعها، وتبين الكيفية التي بمقتضاها استطاعت هاته الوقائع أن تصوغ خبرتنا بعمل معين، لكننا نلاحظ هنا أن الإلمام بالنظرية، وإن لم يمثل شرطاً مسبقاً للتذوق الموهف، فإنه يشكل الأساس الضروري لعملية التفسير أو الشرح<sup>(37)</sup>.

ولا يعتمد النقد التحليلي فحسب على الحقائق النظرية، وإنما يعوّل بالدرجة نفسها على خصائص النافذ التي تند عن التعريف، مثل ذكائه العام - أي قدرته على استكناه ملاحظة

بعض الأسباب دون بعضها الآخر، وخبراته التقنية، فضلاً عما يتصف به من رفاقة الحس، فانقاد لأيد وأن يبدأ من شعوره الغامض بكيفية سلوكه الواقعي، سواء فيما يتعلق بالحدادها مع غيرها أو أدائها لوظائفها، وما أن يقدو العمل الموسيقي مفهوماً في ضوء تلك النظرة الحدسية حتى يشرع الناقد في تحليله مستشهداً بالكشف عن نوع الملاحظة الأساسية، والتراهمين القاعدية المنوي استخدامها، كما يحاول سبر غور المضامين الكامنة في بنية العمل - ميلوديا وإيقاعيا وهارمونيا - ومعرفة ما تحقق منها فعلاً وكيفية تحققه، هذا بالإضافة إلى استكشافه لطبيعة النسق الهراركي hierarchy، ووسائل الترابط بين مستوياته المتعددة. بيد أنه لا يتعين أن تكون تلك التعميمات واضحة منذ البداية، مما يضطر الناقد إلى العودة الاستماع إلى المقطوعة مراراً، ولأنه لا يشترط أن تنتهج العوامل الأولية parameters في جعلتها مسكاً متطابقاً، لذا فقد يجد الناقد أحياناً أن يتوفر على تحليل كل عامل منها على حدة قبل أن ينتقل إلى دراسة علاقاتها المتبادلة، ومما يلجأ إليه الناقد بقصد إلقاء الضوء على تركيب إحدى المقدرات، هو أن يرتك بها إلى صيغتها المعيارية - بمعنى أن يعاود كتابتها في شكلها الأبسط الذي كانت عليه في الأصل - حتى يتمكن له تبين ما أضفاه المؤلف عليها من تعديلات، وهي أثناء ذلك لا يجد التوافق سوى حاشية التسمية مرشداً يهديه إلى قبول أو رفض أي تجرييد خطي، أو اختزال هارموني، أو تحليل إيقاعي، وبعبارة أدق: فأذن الناقد هي التي تحسب عليه نزاهته، ولولا رعايتها السليمة لكانت نظرية الموسيقى - وعلم تحليل الأنماط، لأن يتحولوا إلى فراغين «بروكروستيان» الذي يراد لتتأخر المؤلفين أن يتطابق معه بصورة متعمدة.

وحين ينظر إلى النقد التحليلي من زاوية أخرى، نراه يهدف إلى إدراك وتعليل الخيارات التي صدرت عن المؤلف، وهنا يتعين على الناقد أن يكون واعياً بجعله الخيارات المعروضة على المؤلف لدى كل لحظة في سياق العمل، وأن يكون قادراً أيضاً على إجراء تقييم عام للنتائج التي يتوقع ترتيبها على الخيارات البديلة. بيد أن تعميماته بخصوص المضامين والتتيمات المتوقعة، لا يُحتمل أن يحالفها التوفيق كلها أو جزئها في المدى القصير، بسبب أننا قادرون على تحليل النتائج النهائية بصورة أدق من قدرتنا على استكشاف الوسائل الفنية في تحقيقها، والمقطة الأخيرة تعتبر مهمة من الوجهة الاستيعابية، لكونها تدل على أن متعتنا التي نجنيها من وراء العمل إنما تكمن في تجربتنا خلاله، قدر ما نتوقف على بلوغ النتائج النهائية، فلما يسرنا حقاً أثناء الاستماع إلى الموسيقى، هو تلك الأحداث الجاذبية غير المتوقعة، التي تحول دون وصولنا إلى الهدف الأخير المتمثل في إحراز نقطة استقرار نسبية الطابع، كما يُحتمل حتى في المدى البعيد أن تتعرف توقعات الناقد عن الجودة، نظراً لأن المؤلف يعد وسيطاً حراً Free agent بمعنى أنه يتوفر على خلق مادته الخام وصياغتها في صورة الحان وتناغمات هارمونية واللوان



## الفكر التاريخي

من النسيج... إلخ، ومن شأن هذه لقادة الخام أن تتضمن ما يشير إلى الوقائع التالية، لكنها لا تتكفل بتحديد نوعيتها بدقة لاتصاف المضمون الكامن غالباً بصيغته التعددية، يضاف إليه احتمال لوجود المؤلف عند أي نقطة بالسياق - على الرغم من تقييده بمواصفات النمط الأسلوبية - إلى سلوكه منحنى اعتباطي، بأن يعمد إلى ابتداع فكرة أو علاقة لا يشعر باحتياجه للمح إليها (نظراً لكونها غير متضمنة في الوقائع المباشرة، ولا تترتب عليها بحال)، وعلى الرغم من أن المؤلف حر في أن يفعل ما يشاء بأي وقت، لكنه بدافع من مسؤوليته سيخضطر إلى أخذ هذا الإجراء الاعتباطي بعين الاعتبار، خاصة وأن العلاقة بين الوقائع المتقدمة والواقعة المفروضة عنه سيكون لها نتائج يشهدها السيليل فيما بعد.

ولأن الهدف من النقد هو إدراك وتعليل قرارات المؤلف، لذا يتوجب على الناقد الإكتمال بما صدر عن هذا الأخير - أو معاصريه من النقاد وعلماء النظريات - من أقوال وأراء، تتعلق بطبيعة الفن الموسيقي، وإن لزم أيضاً، تحريره بدقة في قبولها لاحتمال انصافها أحياناً بالتضليل والخداع، وكما يلح الباحث في علم السياسة أو التاريخ الاجتماعي إلى تفهيم آراء شخصية ما هي ضوء، ما بدر عنها من أعمال أو انعكاس، فكذلك يجدر بالنقاد إخضاع أقوال المؤلفين والنظرين للمعبرين الكامل، استناداً إلى العرف التألفي الذي كان سائداً في زمانهم، ومن جهة أخرى فهو كان الركون إلى الوثائق التاريخية أن يهيئ طرفاً خصية للنقد التحليلي، إذ من شأن الأفكار المتشعبة بفلسفة المصيريات مثلاً، والتي تبنها مؤلفو ونظريو القرن التاسع عشر، أن تعين - كما أوضح ليونارد راتنر Leonard Ratner - على فهم ممارسات الأداء التي كانت شائعة آنذاك، وعلى العكس فقد تضطر نظرية الموسيقى والنقد المعاصرين، إلى رفض أو تعديل الأفكار المتعددة إليهما - عبر الوثائق - من تصور ماضية، حين ينضج تعارضها مع العرف الأدائي الشائع بتلك العصور على نحو ما يترامى لنا اليوم، على الرغم من كوننا نلاحظ أن أغلب النقاد في وقتنا الحاضر يميلون إلى تفسير مؤلفات باخ - مثل كونشهر توات براندنبورج والكلافيير المعدل - في ضوء عملياتها البنائية وقالبها الشكلي، بدرجة تفوق التزامهم بتفسيرها على أساس المبدأ الوجداني، الذي يُحتمل أنه كان يشكل صيغة التفسير المفضلة في زمن مؤلفها.

ويشدد ميهير على أن إدراك الخيارات الصادرة عن المؤلف، لا يعني الوقوف على طبيعة الأفكار التي دارت بخلده وقتما كان منشغلاً بكتابة العمل، إذ خير مقدر له - أو لنا - الانطلاق على كنه عملياته العقلية كما حدثت بالفعل، وحتى عندما يمي المؤلف أنه يصعد إصدار قرار معين، فإن اختياره بكتيب في الغالب طابعاً حدسياً، بمعنى أنه في أعقاب مرحلة من أعمال الفكر، والتجريب الفاشل - والاستغراق فيما يشبه أحلام اليقظة، قد يتمثل له الحل الصحيح فجأة دون سابق انتظار، وعلى الرغم مما يبدو عليه هذا الحل من الوضوح والتطهية، لكن

الطريق الطويل الذي سلكه إلى أن انتهى أخيراً من ذهن المؤلف يتمسم بالتموضي والمداورة إلى حد كبير، إذن ينبغي التمييز بين العمل الموسيقي الذي فرغ منه مؤلفه، وعمليات المؤلف العقلية، التي تعتمد في طبيعتها على مجموعة من العوامل: كالموهبة، والقرآن، والعرف السابق، ودرجة من الحفظ، كما لا بد وأن يوضح الناقد بأنه ليس من اختصاصه الكشف عن «تاريخ» القرارات الصادرة عن المؤلف، وهو يصعد وضعه لعمل ما، بقدر ما تخصص مهمته في توضيح الخيارات «النطقية» التي تعرض لهذا الأخير، حين يكون وراء سلسلة من الوقائع المتميزة بتركيبها الخاص، أو لعل الناقد أن يكون معنياً - وهذا لما يقرره أنسطو - بالنظر فيما يسمى بجماليات الخيار الإبداعي، وليس بتقصي نشأة هذا الخيار قط، والنقطة الأخيرة تتميز بأهميتها، نظراً لما يبدية مؤرخو الموسيقى وعلماءها النظريون في الأونة الأخيرة من اهتمام بالغ بالخطوط والمسودات التي خلفها لنا كبار المؤلفين، بحجة أنها تكشف عن الطريق الذي سلكه هؤلاء في كتابة أعمالهم، وعلى الرغم مما تلقى هذه المخططات من ضوء كاشف بالفعل، لكن لا يجب الخلط بينها وبين الأعمال في صورتها النهائية، وبرأينا - والكلام لغير - أن الاقتصاد على تعيين المراحل التي مر بها عمل لباخ أو بيتهوفن، لا يعدو كونه «وسفا» للمعانيات التي لم تحظ برضاء أي منهما، لا يمكن التعويل عليه في تحليل فكرهما الموسيقي، وإن يفيد مستظاهما شرح السبب الذي جعل المؤلف يحدث تغييراً بأحدى الفقرات، أو يضع علامة الإسفوزاندو فوق نوتة معينة، أو يغير هيكل الطقراطية لتتشكل في هذه الصورة أو تلك، أو يحوّل الخطّة المقامية لتتبدل سحرى خاصة بمعنى، إلا إذا توافق لدينا إطار نظري يتعلق بطبيعة العلاقات الموسيقية.

وقبل أن نهي الفصل المخصص لشرح أبعاد النقد التحليلي بكتابة «تحليل الموسيقى» يعرب مبرر من رغبته في الإلتاع إلى القيود الموضوعة على أي مبحث نقدي، وأولها ضرورة أن تتكلم طريقة التحليل أو النظرية مع النمط الأسلوبى Style الذي ينتمي إليه العمل، فلا يجب مثلاً أن يلجأ إلى تحليل عمل لماكوت Machaut أو بوليز Boulez في ضوء الطرائق التي طورها هاينريش شينكر، بقصد تحليل أعمال الموسيقى التونالية، بيد أنه على الرغم من قبولنا لهذا التحديد المهم، فإن النقد التحليلي ينبغي أن يتصف بنزعة الشاملة قدر الإمكان، بمعنى أن يتوهر الناقد على حشد كل المناهج والنظريات والطرائق التقنية التي بإمكانها إلقاء الضوء على العمل، فحين يتصدى لنقد صوناتا لبيتهوفن على سبيل المثال سيجد بعورته، التحليل الهارمونى التقليدي، والاشتقاق الوتفي (المطبق بحكمة)، وتحليلات شينكر، والنظريات المفسرة لروح العمل ethos وطابعه الخاص Character وغيرها، لكنه مهما بلغ النقد التحليلي من الشمول والعناية يبحث التفاضيل، فإنه يندر الصافى بالقدر على الإحاطة بجميع جوانب العمل، كما ينبغي كونه نهائياً وحاسماً، والسبب راجع إلى العقد تركيب معظم المؤلفات

## الفكر التاريخي

الموسيقية الجادة، وبالتالي يظل محتملا على الدوام إمكان اكتشاف علاقات جديدة، أما افتقار التحليلات النقدية لمزية الجسم فيعزى إلى ما يتوقع أن يطرأ على نظرية الموسيقى، والعلوم المتعلقة بها، من تغييرات، إلا لما كان النقد التحليلي يعول عليها، ولو بصورة جزئية، فهناك احتمال أن يتغير هو نفسه في المستقبل.

ولا ينبغي أن يكون ذلك مدعاة لتفريط، فتجرد النقد من منقبي الشمول والجسم لا يعني مطلقا (باكثر مما يعني بالنسبة لعلوم الكيمياء أو البيولوجي أو الفلسفة) عدم إمكان التوصل إلى نتائج ذات قيمة، أو قصور النقد عن تحليل تجربة التنوع الموسيقي، وربما لأن اليقين والدوام يمثلان مطلباً إنسانياً ملحا، لذا نزع علم تحليل الأنماط والدراسات الموسيقية ذات الطابع الكرونولوجي Chronological والبيولوجرافي palaeography إلى اكتساب قدر من المصداقية في نظر أغلب الباحثين الأكاديميين. يفوق ما يحدونه في نظرية الموسيقى والتاريخ والنقد. فبقدر ما يتوقف التحليل النمطي عند حدود التعنيف والوصف، والتاريخ الكرونولوجي عند التثبت من أصول المعطيات وترتيبها وفقا للمراحل الزمنية، فإن نتائج العلمين تبدو أكيدة ومضمونة، أما أبحاث النقد التحليلي، والنظرية، والكتابات التاريخية المعنية بتغير الوقائع، فيعتبرها هؤلاء الباحثون مرتجلة وعرضة للخطأ، لأن النظريات يمكن رفضها أو تعديلها، وأحداث التاريخ قبل أن يحد ثوابتها، والنقد يحتمل أن يطرأ عليه التغيير تبعاً لما يستجد من حقائق، ومن الطبيعي أن تؤدي هذه المشكلات إلى تثبيط فهم العاملين في حقل الدراسات الإنسانية، وبخاصة الموسيقى، بحيث ينجحون إلى تحصيل نوع من المعرفة السهلة الأجر بالقبول، بيد أن رغبتنا في إضفاء اليقين على ليسرنا الحالي بالأشياء، إنما يصدر عن مزاج خاطئ، لتعذر الحصول على إجابات قاطعة في شروح المعرفة التي تلي بقتضاها الفهم والتفسير. لاسيما ونحن نسلم بأن المستقبل مفتوح، وقادر على تغيير أفكارنا، سواء فيما يتعلق بمؤلفات الموسيقى أو وقائع التاريخ. أما من حيث كونه متزعماً خادعاً أيضاً، فلأن الآثار الباقية في مجال الثقافة والتي انصهرت في صوغ عقول الناس، فهي تلك الأعمال التي سمت إلى إضامة علاقة، أو حقبة مندثرة، أو عمل قبي، من خلال طرحها لفرضية تحيط بجوانب الموضوع، وعلى الرغم من أن جميع الدلائل تشير إلى احتمال إعادة النظر مستقبلا في الأعمال المذكورة، بل وحتى إمكان العدول عنها نهائياً، لكنها ستظل باقية بفضل ما اشتملت عليه من القدرة على إثارة العقل وحثه على اكتشاف المزيد من الحقائق، ومن ثم تأثيرها الفاعل في مجالات اللغة والفكر والسلوك<sup>34</sup>.

وما أن نخرج من قراءة الفصل الأول، بكتاب ليونارد بي. ميهير، حتى يداخنا الشعور بأننا كنا نتجول طيلة الوقت برقعة عالم جمال من طراز رفيع، يتحدث إلينا بلغة فلسفية مفارقة للواقع إلى حد ما، على الرغم من صحتها الدقيقة والواضح، إذ هو يتناول «النقد التحليلي»

كموضوع مجرد، مجاله الذهن، ويركز على التعرف بما هيته مُتَفَلِّلاً جوارب لا تفل أعمدة، مثل وظيفة النقد العامة، ومسؤوليته تجاه القراء والجمهور والفن الموسيقي، وارتباطه بقضايا الأطلاق وهموم العصر، هذا إلى كونه - أي مهير - قد أعرض تماماً عن النظر في صلاحيات الناقد ذاته، وبالأخص ما يتعلق منها بدريته وتقافته ومراثه العقلي واكتسابه المعرفة بأصول حرفته (وغيرها من الجوانب التي عرضنا لها إيجازاً في الجزء الأول من الدراسة)، وكما لاحظنا أولاً قد قيد في الحكم على أطروحة الكاتب ومدى اتصافها بالجدة، لا بد من الإقرار بكون محاولته التي تهدف إلى التزاوجة بين «النقد» و«التحليل» ليست جديدة بالغة الأتم للكلمة، وإنما هي واحدة من عدة محاولات - شهدتها حقبة النصف الأول من القرن العشرين - كرد فعل على مفهوم «النقد الذاتي» - كما تكبر في فضل جهود ديوسبي وأنطون فرانس - وأسفرت عن نشوء تيارين رئيسيين: أولهما يرفع راية «النقد الموضوعي» ويتزعمه أرنست شويمان ورونالد توفلي، والثاني يطلق على نفسه «تيار النقد العلمي» ومن أهم ممثليه - كما سبق القول - جوزيف كيرمان وإدوارد تي. كون. بيد أن الجديد في محاولة ليونارد بي. مهير هو إرسائه الأسس الإستراتيجية لطريقة في التفكير الموسيقي تقوم على الجمع من ناحية بين النقد كعمل ذاتي يميل إلى المطابقة بين خبرة الناقد والتحليل، ويستمد صدقيته من القدرة على الإقناع، أكثر من رغبته في الكشف عن حقائق كامنة في صلب العمل، والتحليل باعتباره نشاطاً عقلياً ضرورياً يتعامل مع جوانب فعلية في الفن الموسيقي، فضلاً عن مجازاته لفكرة «الوحي الذي ينزل على المؤلفين، واستجابات المستمع التلقائية، وردود الفعل ذات الطابع التلقائي الصادرة عن أُنزدي» من ناحية أخرى، ولعل مهير يتأصله الجمالي لِهاته الطريقة في التفكير، قد حقق طاملاً راود المبدعين من نفاذ القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، في أن يتسنى له سد الفجوة التي ما هُتكت لتقرر فأها بين النقد وعلوم الإستطيقا، وكونه قد أوضح بمفهومه عن النقد التحليلي، أنه ما من سبيل لاكتساب الكتابات النقدية طابعها الموضوعي أو العلمي على السواء، إلا بإخضاع الأعمال الموسيقية لمنهج التحليل التقني، لكن الأهم من ذلك، أن محاولة مهير تأتي في وقت أصبح فيه النقد الموسيقي والتحليل يواجهان معاً أزمة حتمية تهدد وجودهما بالخطر، فكما يعلم ما آل إليه أمر النقد الشائع الذي تتحكم فيه أجهزة الإعلام والصحافة، بدءاً من أواسط القرن العالي على وجه التقريب، وعلى الرغم من أهمية الدور الذي يلعبه هذا الصنف من النقد في تحديد نوعية الحياة الموسيقية، بشكل عام، إلا أن كتاباته يحكم اهتمامها بنقل الأخبار واضطلالها بوظيفتها «كوسيط للنزق، وكموجه لحركة استهلاكه الموسيقى»، تدنت في الآونة الأخيرة إلى مستوى من السطحية والابتذال، صار يزعج بشدة أولئك الذين كانوا - ولايزالون - يطمحون في أن يحتل النقد مكانة لائقة، كضلع من فروع العلم الموسيقي Musicology. وعين التحول إلى مباحث

## الفكر الموسيقي

التحليل، نجدها تبدو على العكس، بعنجه من المصنوع في فتح الابتذال - وقادرة - حتى في النطاق المحدود الذي تعارض فصايلها من خلاله - على التنازع موهبتي قدم تحت مظلة الموسيقىولوجيا، بيد أن العنقبة التي تعرضها دوما لتجلى في حرمانها من التعاطف الجماهيري - أولا، لاعتمادها المطلق على الدونة الموسيقية التي لا يقدر على فك مغاليقها سوى القلة، وثانيا، لأنها غالبا ما تلوذ بمنطق صارم، يتناسب مع منطقها العقلاني الصرف، ولعل مثير وهو بهم بوضع كتابه الأنف الذكر، كان يشعر بأزمة النقد كنوع من الكتابة، يتجلى بما يكفي من العاطفة والدفء الإنساني، ويحتاج إلى إنقلا سريع يحول بينه وبين الوضوح في برائن الديماجوجية، والتحليل بوصفه نوعا حديث العهد من الفكر الموسيقي الجاد، هي أمس الحاجة إلى لغة عاطفية وإنسانية، ترتبط أجواء الجاهة، ولعله تصور بالثل، أن علاج المشكلة يكمن في إيجاد مبحث مشترك يزاوج في إهاب واحد بين سمات النقد والتحليل، ولا ريب أن ذلك هو ما نناه تحديدا بمصطلحه الجديد «النقد التحليلي» أو «التحليل النقدي».

إلى هنا يبدو المشروع الذي تقدم به مبير صليبا، بل ويهيئ فعلا فرصة للخلاص من وضع مأزوم تعاني منه حيواتنا الثقافية، لكنه وبصيرة الصورة التي جرى طرحه بها، يتراعى لنا فاعضا ومعتقرا إلى ما يبرره، فمؤلف كتاب «تحليل الموسيقى» لم يوضع لنا في فقرة حراسة الاستطيفي، كيف يكون المبحث النقدي تحاليفا، ويظل محاطا على هويته، وكيف يكون التحليل تقديا دون أن يتخذ منطقا استقصيا، أو بالأحرى ما هي الحصنة الضرورية لكل من الناقد والمحلل في كتابات النقد التحليلي، وبأي مبرر يجوز لكل منهما في علاقة متوازنة مع الآخر من غير أن يجرى على حنوطه الشريرة، وإذا كنا نسلم حقا بأن النقد «يلزع إلى إيلاء أهمية للعناصر المؤقتة والمسطحية، فزيد على ما تصاوفه عادة في تحليلات الموسيقى» وأنه يتصف بضرورة بطايفه الذاتي «حين يسعى إلى إقناع قارئة بعقل الصلة بينه وبين خبرته الشذوية، ولذا نراه يختلف عن الكتابات الأخرى بمقدار ما يضع ذوق المستمع في صدارة أولوياته» فكيف إذن يسع الناقد أن يقض الطرف عن «الوقائع القارة أسفل البناء» ويطلق بين خبرته وخبرات الجمهور، وسيف التحليل مشهرا في وجهه، وبالمقابل كيف يسع المحلل أن يلتزم بموضوعيته، ورغبته في سير الحوار العمل الموسيقي، إلى الحد الذي يسمح له باكتشاف حقائقه الكامنة في الأعماق، ما دام يتحرك ضمن سياق نقدي يراه أنه أن يكون سطوحيا - أو غير تقبل الوطأة على الأقل - وسبق للناقد أن خطله بدموعه إن مبرر الاقتراب من رموز الدونة يعني سيلا عارما من المصطلحات التقنية، لابد وأن يعرف في طريقه كل ما به الناقد من تعابير تتم عن التوبة والدفء، فكيف إذن يغدو بمقدور الذاتية والموضوعية أن يتعايشا جنباً إلى جنب؟ ذلك ما لم يقله لنا ليونارد بي. مبير، ولو أننا أردنا الاحتكام إلى موضوعات كتابه، التي يفترض أنه قصد من خلالها، أن يطبق مفهومه عن «النقد الموسيقي» لما وجدناها تقدم

جديدا بشأن تلك المعادلة الضعيفة، فهو كتاب في التحليل أماسيا، ولا يتضمن إلا بعض سمات تقنية باهتة. لا يسعها أن تشكل معادلا حقيقيا، لتجه التحليلي الأساسي، ولربما جاز القول إن ميهير أعرض بحكم ميوه الإستيعابية عن تلمس شخصية الباحث العلمي - أو حتى الناقد - في تناوله لموضوع بحثه - حول طبيعة التحليل النقدي وعدوه - كما يجوز بالدرجة نفسها أنه خضع لإغواءات لغته الفلسفية، التي جرته إلى الخوض في تأملات متعالية نوعا، وعرفته بالتالي عن شعب معالجته لموضوعه، بوفرة من التفاصيل المتعلقة بجوانب النقد المشار إليها، لكنه على الرغم من ذلك يظل تصوره لمشكلة النقد الموسيقي المعاصر صحيحا، واقتراحه لحل هذه المشكلة أيضا صحيح، كما يبقى له فضل المشاركة الإيجابية - وليس السبق - في اكتشاف طريقة لعيد للنقد موضوعيته - أو لنقل جديته - المفقودة من جراء تمرله في حمأة الضرورات الإعلامية والصحافية، علاوة على كونها - هذه الطريقة - نظام من الخوف التقليدي، الذي يشعر به القارئ تجاه الشروحات التحليلية الأكاديمية، وتفتح المجال أمامها كي تغزو مقرورة على نطاق أوسع.



- 1- قاموس هارفارد الجديد للموسيقى، مطبعة جامعة هارفارد، لندن، 1966، ص 222.
- 2- قاموس جرووف للموسيقى والموسيقين، مطبعة دار نشر ماكملان، الجزء الثاني (اللفظ)، لندن، 1970، ص 870 - 872.
- 3- لمحة المفهومات، عام 1980، يدار الكونت جيوفاني دي بارتشي، في مدينة فلورنسا، وأسفدت من نتائج دراسة تتعلق بكيفية تطوير فن الأوبرا.
- 4- قاموس جرووف للموسيقى والموسيقين، الجزء الثاني، ص 871 - 872.
- 5- قاموس هارفارد الجديد للموسيقى، ص 717 - 718.
- 6- قاموس جرووف للموسيقى والموسيقين، الجزء الثاني، ص 870.
- 7- كيب دو ثلاث وجرى، وأخذت الفيلولوجيا الكلاسيكية أنه كان يدرس باب الجيوم - قاموس المورد.
- 8- قاموس جرووف للموسيقى والموسيقين، الجزء الثاني، ص 872 - 873.
- 9- مؤلفات الإبلان.
- 10- قاموس جرووف للموسيقى والموسيقين، الجزء الثاني، ص 871 - 872.
- 11- التحليل الموسيقي بين النظرية والتطبيق، جونان نيلسون، وارنولد وينال، شركة عالم التحدوث، 1968، ص 11.
- 12- أوسيفو كستوبوس Aristoxenos، هو أحد الإغريق القدماء الذين كتبوا عن الموسيقى، ولد عام 360 ق.م، ويعتبر كتبه «مبادئ الهارمونية» Harmonic Elements، ومبادئ الإبداع Rhythmic Elements، من أهم النماذج التي وصلتنا من تطور الفكر الموسيقي الأخرى.
- 13- هانريش شونكر Heinrich Schenker (1834 - 1935)، عالم نظري ألماني، وضع مؤلفات عديدة، وأبدع منهجاً في التحليل يقوم على أساس أن كل نصال موسيقي كتبه شونكر، وحتى يراعى، تتميز بتسلسلها الموحد.
- 14- والتر فينسون Walter Fenton، مؤلف أمريكي، ولد عام 1896، وعين أستاذاً للموسيقى بجامعة هارفارد، كما وضع مقترحات الرابطة وأعمالاً سمفونية.
- 15- التحليل الموسيقي بين النظرية والتطبيق، ص 17، 19.
- 16- المرجع نفسه.
- 17- جيوسيف زساريفو (Giosseff Zarlino)، عالم نظري (1515 - 1564)، درس الموسيقى في فينوسيا، ووضع أعمالاً فكرية، كما وأن له ثلاثة مباحث عامة في نظرية الموسيقى من ضمنها المبحث الثامن إليه.
- 18- جوزيف جوزيف فوكس Joseph Anton Fux (1760 - 1816)، مؤلف وعالم نظريات ألماني، له كتاب شهير في علم الكنتراپنت بعنوان «على طريق الكذهب» البرناني Gradus Parnassus، قلده عليه كل من هايدن وموتسارت.
- 19- جان فليب رامو Jean - Philippe Rameau (1683 - 1762)، مؤلف فرنسي شهير، ومؤسس علم الهارمونية الحديثة الذي يقوم على ثلاثة مبادئ أساسية، (1) بناء الشالقات على أساس المسافة الشالقة (3) إدراج الشالط، وصورة المقابلة تحت مسمى واحد (2) الناحية الأساسية، من أهم مؤلفات رامو «نظرية الهارمونية» ومنهج جديد في نظرية الموسيقى.
- 20- جي إي سي شونكر Johan Abraham Peter Schenker (1834 - 1935)، مؤلف ألماني درس مع كيرنجر من في براون، والشغل بقيادة الأوركسترا، وضع أعمالاً فكرية والأوبرا والآلات الصغرى، ومؤلفات للبيانو.
- 21- التحليل الموسيقي بين النظرية والتطبيق، ص 19 - 20.

- ٢٢- قاموس هارفارد الجديد للموسيقى، ص ٣٢ - ٢٤.
- ٢٣- قاموس بيكر لتراجم حياة الموسيقيين، الطبعة السابعة، مطبعة جامعة أكسفورد، ١٩٩١، ص ١٥٢٩.
- ٢٤- التحليل الموسيقي بين النظرية والتطبيق، ص ٩١.
- ٢٥- جون ستوبورد John Stopford، ١٩٤٢، مقال بعنوان «الزراعة التركيبية، علم الرموز والتونينولوجيا» نشر في مجلة The British Society of Acoustics، ١/24.
- ٢٦- إيثر دنسبي Ether Denby، ١٩٤٢، «شرح كتابات هيرز»، مجلة التحليل الموسيقي، ٢/٢.
- ٢٧- تحليل الموسيقى: مقالات ودراسات تمهيدية، إيوتارد بي، هيرز، مطبعة جامعة شيكاغو، ١٩٥٢، ص ١٥ - ٥.
- ٢٨- المرجع نفسه، ص ٥.
- ٢٩- تحليل الموسيقى، إيوتارد بي، هيرز، ص ٥.
- ٣٠- تحليل الموسيقى، إيوتارد بي، هيرز، ص ٦.
- ٣١- تحليل الموسيقى، إيوتارد بي، هيرز، ص ٩.
- ٣٢- تحليل الموسيقى، إيوتارد بي، هيرز، ص ١١.
- ٣٣- تحليل الموسيقى، إيوتارد بي، هيرز، ص ١٢.
- ٣٤- تحليل الموسيقى، إيوتارد بي، هيرز، ص ١٤.
- ٣٥- تحليل الموسيقى، إيوتارد بي، هيرز، ص ١٥.





- 1- Baker's Biographical Dictionary of Musicians, Seventh Edition, Oxford University Press, 1984.
- 2- Explaining Music: Essays and Explorations, Leonard B. Meyer, The University of Chicago Press, 1973.
- 3- Grove's Dictionary of Music and Musicians, Fifth Edition, Volume II C - E, The Macmillan Press, London, 1973.
- 4- Music Analysis in Theory and Practice, Jonathan Dunsby and Arnold Whittal, Faber Music Ltd, London, 1988.
- 5- The New Harvard Dictionary of Music, Edited by Don Randel, Harvard University Press, London, 1986.



## التبليد اللغوي ونظرية المعنى عند فطرنشتين

أ. رشيد الحاج صالح\*

لا شك في أن فكرة «المعنى» Meaning من أهم ما شغل الفلسفة المعاصرة عموماً، والتحليلية خصوصاً، إلى درجة أن بعضهم حدد الفلسفة بأنها، وتجديد المعنى.. وقد ذهب الفلاسفة مناهج شتى في تحليلهم لكلمة «معنى»، فمنهم من ذهب إلى أن الأشياء الحقيقية الموجودة في العالم الخارجي، والتي تشير إليها الكلمات، هي معاني هذه الكلمات، ومنهم من ذهب إلى أن المعنى إنما هو التعبير الذاتي الذي يشير إليه الكلمة، وقد ذهب فريق آخر إلى أن المعنى هو القضية أو الجملة، وليس للكلمة، لأن الكلمة بمفردها لا تشكل وحدة للتفكير، وإنما الذي يتصف بالمعنى هو القضية<sup>1</sup>، وهذا ما ذهب إليه فريجه وقد جازاه فطرنشتين في ذلك.

نقول نظرية المعنى عند فطرنشتين: إن اللغة وظيفة تصويرية تقريبية، تنجس إلى العالم الخارجي، وتحاول رسمه والتعبير عنه، وبالتالي فإن العبارات التي لا تعبر عن الواقع الخارجي، أو التي لا تشير إليه، هي عبارات لا معنى لها، وعلى ذلك فالعبارات ذات المعنى يمكن أن تكون صادقة أو كاذبة، أما العبارات التي لا معنى لها فليست صادقة ولا كاذبة، وإنما هي مجرد لغو، لأنها لا تشير إلى أشياء الوجود الخارجي، وإنما تشير إلى تعييلات وأوهام، وهذه العبارات هي مصدر للكثير من المشكلات الفلسفية الزائفة، هذه هي الملامح العامة لنظرية المعنى عند فطرنشتين، وهذا ما سنحاول أن نتأقنه بالتفصيل الآن:

(\*) كاتب وباحث من سورية.

القضية والاسم هو أن القضية بطل لها معنى، سواء كانت صادقة في تمثيل الواقع الخارجي ومستقلة معه، أم كانت كاذبة، أي غير متفقة مع ذلك الواقع، أما الاسم فيكون له دلالة إذا كان هناك ما يقابلها في الوجود الخارجي، بينما لا يكون له أي دلالة إذا لم يكن هناك شيء يقابلها، أي إنه اسم بلا دلالة وبلا معنى، وعلى ذلك فإن الذي يتصف بالصدق والكذب هو القضية، وليس الاسم، فالقضية يمكن أن تكون سالبة، بينما لا يمكن للاسم أن يكون كذلك، غير أن وضع الأسماء وترابطها هو الذي يحدد صدق القضية أو كذبها، فالأسماء وإن كانت لا تتصف بالصدق، فإنها هي التي تحدد ما إذا كانت القضية صادقة أم لا، ذلك أن إمكان قيام القضايا إنما يقوم على مبدأ تمثيل الأشياء بواسطة الأسماء، يضاف إلى ذلك أن القضايا التي تحتوي على أسماء ليست لها دلالة هي قضايا عارية من المعنى، ومجرد لغو.

«إن كل قضية يجب أن تكون ذات معنى بالمثل، وإلّاها لا يضيف إليها معنى، لأن ماثلتها هو معناها نفسه»<sup>(١)</sup>. لتوضح ذلك، إذا قلنا مثلاً: «يمر نهر الفرات من سورية»، فإن هذه القضية لا يزداد صدقها إذا نحن أضفنا إليها قولنا: «وهذه قضية صادقة»، وبالتالي فإن قولنا: «يمر نهر الفرات من سورية» يعادل قولنا: «يمر نهر الفرات من سورية، وهي قضية صادقة»<sup>(٢)</sup>. ولذلك قال هيجلشتاين إن ما تثبته القضية هو معناها نفسه، إننا لكي نستطيع القول بأن القضية «ق» صادقة أو كاذبة يجب علينا أن نكون قد حددنا الشروط التي بناء عليها ندعوها بأنها كاذبة، وهذه الشروط هي التي تحدد معنى القضية، كما يضيف هيجلشتاين أن وصف القضية بكونها صادقة أو كاذبة هو أمر لا يجري من خارج القضية - كما ظن فريجة - بل لابد من التحقق أن يكون محتوى القضية نفسه، هنا نجد أن هيجلشتاين يحاول أن يؤكد ضرورة فهم القضية وإدراك بنيتها وتفاصيل عناصرها والشروط التي تكون فيها القضية صادقة أو كاذبة، لأن هذه العوامل هي التي تجعلنا مستطيعين تحديد معنى القضية، ولذلك نجد هيجلشتاين يؤكد أن الصدق بوصفه قيمة لابد أن يكون محتوى في القضية نفسها، بمعنى أن القضية هي التي تحمل شروط صدقها وهذا ما حاولنا شرحه في الفصل السابق.

### ثالثاً - نظرية المعنى وقضايا الميتافيزيقا

لقد اعتقد هيجلشتاين أن رسائله المنطقية قامت بهدم قضايا الميتافيزيقا، بحجة أنها قضايا بلا معنى، وأن سوء الفهم لتطرق لغتنا هو الذي سمح بوجود مثل هذه القضايا، أما الآن وقد تم توضيح سوء الفهم

هذا، وذلك بواسطة النظرية التصويرية للغة، فلم يعد لتلك القضايا أي معنى، ولذلك نجده يقول بعد أن أكمل رسائله وبهجة فيها نوع من الرضا والثقة: «إن الأفكار التي سبقناها هنا، يستحيل الشك في صدقها، أو هي فيما أرى أفكار منطوق بصحتها». ولذا فإنه يعتقد أن كل ما هو أساسي في مشكلات الفلسفة قد تم حله نهائياً. وإذا لم يكن مخطئاً في الاعتقاد فإن القيمة الثانية لهذا الكتاب إنما هي في تبيان كيف اقتضينا حل هذه المشكلات جهداً ضئيلاً»<sup>(٣)</sup>.

إن الرسالة إنما هي حديث عن العالم وتحليله إلى وقائع وأشياء، وعن اللغة وتحليلها إلى قضايا. ومدى مطابقة هذه القضايا للوقائع، من خلال طرح النظرية التصورية للغة، كما أن الرسالة حاولت تحديد العلاقة بين اللغة والفكر. وبالتالي ألا يمكننا طرح التساؤل التالي؟ وهو: ألا يمكننا أن نطبق المعيار الذي حددته فنجنتشين لتفريق بين القضايا ذات المعنى والتي لا معنى لها، على الرسالة ذاتها؟

طالما أن قضايا الرسالة إنما هي حديث فلسفي، أو بالأحرى حديث ميتافيزيقي عن مشكلات فلسفية، وبالتالي فإن قضايا الرسالة هي الأخرى، قضايا بلا معنى، لأنه ليس هناك ما يقابل هذه القضايا من وقائع في الوجود الخارجي، وإنما هي مجرد فرضيات ميتافيزيقية. وعلى ذلك ألا يمكن القول: إن الجهد المبذول في دعوى ما تقولته الرسالة أقل بكثير من الجهد الذي تبذله الرسالة لهدم قضايا اليتافيزيقا وذلك بسبب تناقضها الداخلي.

لا شك في أن فنجنتشين كان واعياً بأن مثل هذا التقيد سيوجه إلى رسالته، ولذلك نجده يقول في آخر الرسالة: «إن من يفهمني سيعلم أمر الأمر أن قضايا كانت بغير معنى»<sup>٢٩</sup>. غير أن هذا الذي يفهمه فنجنتشين بأنه ليس له معنى، هو في حقيقة الأمر له فائدة، وفائدة «قضايا الرسالة» تشبه - عليه - فائدة السلم الذي نستخدمه للوصول إلى مكان مرتفع ثم نلقي به بعد ذلك، على هذا النحو فإن هذه القضايا وإن لم يكن لها معنى فإن لها فائدة، هكذا فإن من يفهم فنجنتشين سيعلم: أن قضايا ذات فائدة، وهي التي نحطن أن العالم بطريقه صحيحة<sup>٣٠</sup>، وذلك بعد أن نتجاوز ونعلو عليها.

<http://ArchiveBeta.Sakhr.com>

هكذا انتهى فنجنتشين إلى أن قضايا الرسالة ليس لها معنى، ولكن لها فائدة، وهنا نلاحظ عجز فنجنتشين عن إيجاد معيار منطقي يعيد بموجبه الاعتبار للقضايا، ويجعلها قضايا ذات معنى. إذ اكتفى بجعلها «لوحة تعليمات» نقرأها ونفهمها ثم نعتلقها، وهذا ما يريد فنجنتشين، غير أنه وبعد «الرسالة» يتجه الاتجاهات مختلفة عن هذه النظرية في المعنى، إذ أخذ يدرس اللغة العادية، الأمر الذي جعله يتوصل إلى نظرية جديدة في المعنى، ووظيفة جديدة للغة، وهو ما سنناقشه في الباب التالي.

هكذا يبدو من الصحيح تماماً القول بأن قضايا اليتافيزيقا، وطالما أنها قضايا بلا معنى، فإنها مما لا يمكن التعبير عنه، وإنما هي تكدي وحسب، وبالتالي لابد من الصمت حيالها<sup>٣١</sup>، لأن هذه القضايا كان لها باع طويل في إثارة المشكلات الفلسفية الزائفة. وإن هذه المشكلات تظهر عندما نريد التعبير عن قضية ميتافيزيقية، لأننا عندما نلعل ذلك فإننا نتجاوز حدود اللغة، وعلى ذلك فإن حل هذه المشكلات اليتافيزيقية يكمن - عند فنجنتشين - في احتلالها وإغلاقها عن ميدان الفلسفة. نستنتج إلى فنجنتشين:

٦. ٥7 - إن النهج الصحيح للفلسفة يمكن أن يكون هو هذا :

ألا نقول شيئاً إلا مما يمكن قوله، أي، قضاياء العلم الطبيعي، أي شيء لا علاقة له بالفلسفة؟ فتبرهن دائماً، حينما يرغب شخص آخر في أن يقول شيئاً ميتافيزيقياً، تبرهن له أنه لم يعط أي معنى لمعاملات معينة في قضاياءه، قد لا يكون هذا المنهج مثقلاً للشخص الآخر - فهو قد لا يشعر أننا نعلمه الفلسفة - إلا أن هذا المنهج يمكن أن يكون هو المنهج الصحيح الوحيد على وجه الدقة<sup>(1)</sup>.

على هذا النحو، يتعدد تناقض فتجنشتين في تقاطع:  
الأول: إننا إذا ما طبقنا منهج التحليل المنطقي في الرسالة على قضاياء الرسالة نفسها فإن هذه القضاياء تصبح بلا معنى.

الثانية: في الوقت الذي يقول فيه فتجنشتين إن قضاياء الفلسفة هي مما لا يمكن التعبير عنه، وإنما هي تليدي وحسب، وبالتالي لا بد من الصمت حيالها، فإننا نجده يقدم لنا كتاباً كاملاً عن الفلسفة، أي عن هذه القضاياء التي لا بد من الصمت حيالها.

هنا لا بد من القول، إنه وعلى الرغم من النقد الذي توجهه للرسالة، إلا أننا سوف نجد أن هناك تيارات فلسفية منطقية قد تأثرت بما جاء في الرسالة، وتبنت الكثير من أفكارها، لا بل إن بعضهم قد جعل منها التعليل الأساسي لأفكاره<sup>(2)</sup>. وهنا يمكن أن نشير إلى التوضعية المنطقية - الأمر الذي يدفعنا إلى القول بأن قضاياء فتجنشتين ليست مجرد لغو أو كلام لا يمكن قبوله كلياً، هذا من جهة، أما من جهة أخرى، فإن نقد فتجنشتين بأن التعليل بلا معنى إنما يقع بنوع من الدور، ويمثل هذا الدور في أننا حينما نحكم على الرسالة بأنها خالية من المعنى، فإن المعيار الذي نحكم به على هذه الرسالة هو قضاياء الرسالة نفسها، وعلى ذلك فالمعيار أيضاً خال من المعنى وبالتالي لا يصلح لأن يكون معياراً نستخدمه في الحكم على القضاياء. ونتيجة لهذه الانتقادات وانتقادات أخرى بدأت مشكلة «المعنى» تأخذ أبعاداً جديدة.

استطاعت النظريات التي تناولت «المعنى» بصعوبات كبيرة، ومن أهم هذه الصعوبات كان عدم الوصول إلى معنى ثابت ومحدد للكلمات أو الجمل، إذ لاحظ فتجنشتين قبل غيره هذا المأزق، لذلك فقد غير وبشكل كلي منهجه التحليلي في البحث عن المعنى، وذلك عندما بين أن المعنى ليس هو الثابت، وإنما هو التغير والتبدل، وأن هذا التغير يكون بحسب طريقة استخدام الألفاظ المراد تحديده معناها. على هذا النحو يبدو أن البحث عن معنى ثابت إنما هو مجرد وهم وقد أن الأوان لكي نستقبل منه، هكذا حقق فتجنشتين وبضربة واحدة ثورة في «فكرة المعنى». أما الآن فتحاول أن نتبين كيف توصلت نظريات المعنى الثابت إلى طريقها المزدور، ولما أخذ مثالا على ذلك نظرية المعنى عند مور.

ترابط نظرية المعنى عند مور بمنهجه في التحليل، وقد لاحظنا في الباب الأول أن للتحليل عند مور خطوتين، هما التقسيم والتمييز ومعيار واحد هو التكافؤ المنطقي بين ما يراد تحلوه

## الفكر المنطقي

والتحليل، المقصود بالتقسيم هو تقسيم «التصور» موضوع التحليل إلى تصورات جزئية تؤلفه، وعلى ذلك فلا بد للتصور من أن يكون مركباً غير بسيط، مثال ذلك تحليل تصور «أخ» إلى تصوري «ذكر» و«الانحدار من أصل مشترك» أما المقصود بالتمييز فهو حصر كل الحالات التي تدل على هذا التصور والتوصل إلى عنصر مشترك يجمع كل الحالات، أما التكافؤ المنطقي فهو أننا عندما نحلل تصوراً ما إلى تصورات أخرى فلا بد من وجود تكافؤ منطقي بين الطرفين وإذا تحقق هذا التكافؤ نقول: إن للتصور والتصورات الجزئية المعنى نفسه، هكذا يتحدد - بحسب مور - المعنى الصحيح للألفاظ والعبارات، أي لا بد من وجود تكافؤ منطقي أو ترادف بين الطرفين حتى نقول: إن لهما المعنى نفسه<sup>(17)</sup>.

غير أن مور، وأجه فيما بعد انتقادات عديدة للعديد المعنى على هذا النحو، ومن هذه الانتقادات: أننا لا نستطيع التوصل إلى التكافؤ المنطقي بين التصورات، ذلك أننا عندما نقسم التصور إلى تصورات أخرى تؤلفه فإن ذلك لا يحقق تكافؤاً منطقياً وإنما يحقق تضمناً أو لزوماً، فنحن عندما نحلل تصوراً أو قضية إلى ما يؤولها من تصورات أو نستبعد ما يلزم عنها من قضايا، فإننا لا نقوم بعملية إيجاد متكافئات بقدر ما نقوم بعملية استخراج القضايا المتضمنة في القضية المعللة والتضمن أو اللزوم هي المطلق غير التكافؤ. على ذلك، وعلى اعتبار أنه لا يوجد تكافؤ منطقي بين التصورات فإنه لا توجد هوية في المعنى بينهما، ذلك أن التصور هو نفسه معنى الكلمة وبالتالي فإن تحليله إلى تصورات أخرى يعني الإتيان بمعنى جديدة. من هنا يتضح لماذا إن بحث مور عن معنى ثابت ومحدد للكلمات أو التصورات لم يكن بهذا موفيقاً<sup>(18)</sup>. تكافؤ هذه النظرية كنموذج للنظريات التي تقول بالمعنى الثابت، لننتقل إلى فيلسوفنا الذي لاحظ ما وصلت إليه هذه النظريات من طريق مسدود، ليقيم مشروعه الذي قلب فيه الموازين التقليدية لنظرية المعنى.

لقد ثار فيتجنشتاين أيضاً على نظرية المعنى في الرسالة والتي تقول: إن معنى القضية يتحدد بما يقابلها من وقائع، أما القضايا التي لا معنى لها فهي التي لا تقابل وقائع، فالمعنى هنا ثابت ومحدد أيضاً، وهذا المعنى الثابت هو من الأخطاء الكبرى التي أشار إليها فيتجنشتاين في مقدمة البحوث. على هذا النحو يمكن القول: إن الطريق المسدود الذي وصلت إليه نظريات المعنى الثابت، هو الذي أوحى لفيتجنشتاين بنظرية الجديدة في المعنى، إن معنى اللفظ لدى فيلسوفنا المتجدد، يتحدد باستخدامه، وطالما أن للكلمة الواحدة طرقاً عديدة للاستخدام - لا يمكن حصرها - فإن للكلمة - أيضاً - معاني عديدة، وهذا هو حال العبارات، فمعنى أي عبارات يتم تحديده بالمسياق الذي ترد فيه بطريقة استخدامها والظروف التي قيلت فيها، يقول فيتجنشتاين، «إن المعنى هو الجوهر المحيط أو المصاحب للكلمة، والتي تجعل معناها في كل أنواع الاستخدام ... وإن السؤال عن المعنى هو سؤال عن الظروف المعينة التي تستخدم فيها هذه العبارة بالفعل»<sup>(19)</sup>.

تكشف نظرية المعنى عند فنجنشتين عن طبيعة اللغة عنده، والتي هي طبيعة استنتاجية متقاطعة، ولعل هذه الصفات هي صفات اللغة العادية نفسها، لا بل يمكن أن نذهب إلى حد أن نظرية المعنى في الاستخدام متأثرة بطبيعة اللغة العادية، إذ وجد فنجنشتين أن لكل لفظ من الألفاظ اللغة العادية معاني مختلفة تتبدل بحسب السياق أو الاستخدام، ولذلك نجد أنه يطرح شعاره المعروف: «لا نسال عن المعنى وإنما نسال عن الاستخدام» على اعتبار أن معرفتنا لاستخدام كلمة ما يوصلنا إلى معرفة معناها، هكذا نطلس إلى أن اللغة العادية كانت - أيضا - من العوامل التي أوجت للفلسوفنا نظريته الجديدة للمعنى.

يضاف إلى ذلك، أن المعنى في هذه النظرية مطاع «صوتيا» أي ينظر إليه من خلال الاستخدام، هذا لا بد من الإشارة إلى أن فنجنشتين لا يعمل إلى البحث في العمليات العقلية بذاتها، أو في طبيعة التصورات، وإنما يقول، إن هذه العمليات والتصورات إنما تتضح بشكل أفضل إذا عرفنا كيف نستخدم الألفاظ الدالة عليها. وهذا هو شأن «المعنى» والسيقات المتعددة التي يرد فيها وما هي الظروف والالامسات والحواليم التي يرافق هذا الاستخدام. يقول فنجنشتين في ذلك: «إن المصدر الرئيسي لفشلنا في الفهم هو أننا لا نطلب التوبة الواضحة والشاملة لاستخدامنا القاطنا. فتوابعنا النحوية تقسمها هذا النوع من الوضوح»<sup>(17)</sup>.

ولكن هل يتم تحديد معاني جميع الكلمات في اللغة بواسطة معرفة طريقة استخدامها؟ هناك بعض الكلمات لا يتحدد معناها بواسطة الاستخدام، مثل الأسماء التي يتحدد معناها بالإشارة إلى مدلولها الخارجي، وهذا ما نقب إليه أسرار للتعلم الأسفي فنجنشتين لا ينكر هذه الوظيفة للغة وإنما يجعلها إحدى الوظائف الكثيرة للغة. نستلج إلى فنجنشتين: «بالنسبة لفئة كبيرة من الحالات التي تستخدم فيها كلمة «معنى» - وليس بالتمية لها جميعا - يمكن تعريف هذه الكلمة كما يلي: إن معنى الكلمة هو طريقة استخدامها في اللغة، ومعنى الاسم يتم تفسيره أحيانا بالإشارة إلى حامله أو مستخدمه»<sup>(18)</sup>. فنجنشتين لم يتحدث عن جميع استخدامات كلمة «معنى» بل عن معظمها ومرد ذلك أنه يضع بعين الاعتبار «الأسماء» ذلك أن الأسماء لا يتم تحديد معناها بناء على طريقة استخدامها في العبارات، وإنما يتم تحديد معناها بالإشارة إلى مدلولاتها. هذا وسوف نبرم معنا أن التعريف الإشراقي أو تسمية الأشياء ليس بعد ذاته لعبة لغوية بقدر ما هو تهديد لهذه الألعاب.

أخيرا، يربط المعنى «بالفهم» ذلك أن ما نقصده بالعباراة هو ما يعطينا معنى معين، ونحن كثيرا ما نخلط في اللغة العادية بين المعنى والفهم، فنقول لشخص نريد أن نساله عن معنى العبارة التي قالها: ماذا نقصد بعبارةك؟ يقول فنجنشتين: «لكن ليس ما نغنيه (أو نقصده) بالعبارة هو ما يجعلها ذات معنى» (ويتصل بهذا بالطبع القول بأن الإنسان لا يستطيع أن يعني شيئا بعلانية لا معنى لها من الكلمات). وإن (المعنى) هو شيء في مجال الذهن، لا أنه شيء خاص (أو محميم) أيضا، إنه شيء ما لا يدرك بالحواس ولا يمكن مشاركته إلا بالوعي»<sup>(19)</sup>. إن فنجنشتين

## الفكر اللغوي

مناظر في هذه الفقرة بتقصيد هوسرل، الذي حلّل الشعور بواسطة الملحقيولوجي ووجد أنه دائماً مُسَبَّر بتقصيد معين، وكما أن التقصد عند هوسرل يحدد اتجاه الشعور فتلك التقصد عند فنجنشتاين يحدد المعنى وبالتالي طريقة الاستخدام.

\*\*\*

بعد أن تحدثنا عن نظرية المعنى الجديدة عند فيلسوفنا، وكيف تتحدد فكرة المعنى هذه، فقد آن الأوان لنرى كيف يطبق فنجنشتاين ذلك.

يبدأ فنجنشتاين بحركته بنقد نظرية المعنى عند أونغستين والتي تقول إن معنى الكلمة هو الشيء الذي تشير إليه، ولتوضيح نظرية المعنى عند أونغستين يقتبس فنجنشتاين الفقرة التالية من كتاب الاعتراضات «حيثما كان يسمي (من هم أكبر مني سناً) موضوعاً ما، ويتجهون تبعاً لذلك نحوه، كنت أرى ذلك، وأدرك أن الشيء إنما يسمى بذلك الصوت الذي ينطقون به عندما كانوا يتصدون الإشارة إليه».

وقد كنت أستنتج ذلك من حركاتهم الجسدية، التي هي اللغة الطبيعية لجميع الشعوب، مثل تعبير الوجه، وحركة العينين وبقيّة أجزاء الجسم، وبقيّة الصوت التي تعبر عن حالتنا الذهنية في أثناء البحث عن أي شيء أو الحصول عليه أو رفضه أو تجديده.

هكذا تعلمت بالتدريج عند سماعي للكلام، وهي تستخدم بطريقة مبتكرة في مواضعها الصحيحة في مختلف الأحوال، أن أفهم الانتهاء التي يخطونها أو يشيرون إليها. وبعد أن دريت فهمي على تكوين هذه العلامات الصوتية، أخذت أستخدمها في التعبير عن رأياي<sup>(1)</sup>.

من هذا النص يمكن أن نحدد وظيفة اللغة عند أونغستين بأنها شبيهة أو تقريبية، بمعنى أنها تشير إلى الأشياء. كما نلاحظ أن هذه الوظيفة تشبه وظيفة اللغة في الرسالة. فنجنشتاين بنقد هذا التحديد لوظيفة اللغة، ذلك أن أونغستين عندما تحدث عن وظيفة اللغة في النص السابق لم يخطر في باله إلا الألفاظ من قبيل «منضدة»، «كرسي»، «خيزر»، «أسماء الأشخاص» أي إنه لم يفكر في الاستخدامات الأخرى في اللغة. وبالتالي فإن هذا التحديد لوظيفة اللغة هو تحديد قاصر يتحدد في اللغة التي تشير إلى الأشياء وحسب. أما الاستخدامات الأخرى كالأمور، والاستفهام، والتعجب، والتحذير، والتذمر، والتوبيخ، ووصف الشاعر ... فلم يتناولها أونغستين، ولذلك يأخذ فنجنشتاين على حالته لوضع تلك الاستخدامات.

تتلخص نظرية المعنى في الاستخدام في أن معنى أي كلمة أو عبارة يتمثل في طريقة استخدامها في سياق معين، وأن هذا الاستخدام هو الذي يحدد معنى الكلمة أو العبارة. وبالتالي فإننا عندما نقول عن أي شخص إنه يعرف معنى كلمة ما فإننا نعني أن هذا الشخص يعرف كيف يستخدم هذه الكلمة، أما كيف نتعلم هذه الاستخدامات فإن ذلك يتحدد من خلال حياتنا الاجتماعية والاستعمال اليومي للغة العادية.



يزداد وضوح هذه النظرية إذا ما قمنا بشرح نظرية فنتجشتين عن «العاب» اللغة، فيما المقصود بهذه الألعاب يرى فنتجشتين أن اللعبة لعبة مثليها مثل باقي الألعاب كعبة الشطرنج والعاب الكرات والورق والألعاب الأولمبية، وكما أن لكل لعبة قواعد هي التي تحدد طريقة اللعب وبالتالي لا يجوز مخالفتها، فكذاك لغة قواعد ولابد من مراعاتها، وعلى ذلك فإننا إذا ما خالفنا هذه القواعد فإن اللغة تنسد ولا يعود لها معنى وهذا ما يسميه فنتجشتين بسوء استخدام اللغة.

إن «العاب» اللغة هي صورة من صور الحياة، وما تتضمنها من أساليب كثيرة للتكلام حيث يتحدد معنى كل رمز لغوي في هذه الحياة بالاستعمال الذي نلجأ إليه، كما أن كل استعمال إنما يتحدد ضمن لعبة لغوية معينة، وما أكثر الألعاب في حياتنا، فهناك «إصدار الأوامر» وإعطائها، وصف مظهر شيء ما أو ذكر مقاليته، تكوين موضوع ما حسب الوصف (الرسم)، ذكر تقرير أو حادثة، ذكر احتمالات مختلفة عن حادثة معينة، تكوين الفرض واختياره، تقويم نتائج التجربة في قوائم وأشكال، تأليف قصة وقصائدها، تحليل مسرحية، إنشاء الأنشيد، حل الأنغاز، تأليف نكتة وإضافتها، حل مشكلة في الحساب التطبيقي، الترجمة من لغة إلى أخرى، السؤال، الشكر، العن، التهنية، الصلاة...<sup>(1)</sup>، نخلص من هذا النص إلى أن معنى أي كلمة أو عبارة إنما يتحدد بحسب اللعبة اللغوية التي ترد فيها هذه الألفاظ، وأنه لا يجوز الحديث عن معنى لهذه الألفاظ إذا لم نأخذ بعين الاعتبار اللعبة اللغوية التي وردت فيها، كما أن طريقة الاستعمال إنما تتحدد بهذه اللعبة. يضاف إلى ذلك فإن هذه الألعاب ليست مغلقة بحيث تعرف مرة واحدة وإلى الأبد، بل إن هذه الألعاب تتغير وتتنو، وهناك ألعاب جديدة تستحدث بكل الألعاب لغة حياة كاملة حيث تولد وتتطور وتدخل في حيز التسيار. أما مرد ذلك فهو أن «العاب اللغة» وكما أشيرنا، صورة من صور الحياة فهي في تطور وتبدل مستمرين.

أما الآن فلنحاول استعراج بعض الأمثلة من كتاب اليخوت لكتفية عمل الكلمات في اللغة العامية:

1 - «أ» عامل بناء، «ب» مساعد، «أ» يعني مستخدما أحجار البناء، فهناك «قوالب» و«قوالم» و«بلاطات» و«عصبات»، على «ب» أن يتناول «أ» أحجار البناء بالترتيب الذي يحتاجه، وهما يستعملان لهذا الغرض لغة تتكون من الكلمات التالية «بلاطة»، «قائمة»، «عصاة»، «أ»، ينادي ويطلب الأشياء المسابقة، «ب» يحضر الحجر الذي تعلم أن يحضره عند سماع هذا النداء أو ذاتاً<sup>(2)</sup>، هذه أحد نماذج «العاب» اللغة، ذلك أن كل الكلمات الواردة في اللعبة لا تنهم إلا في السياق الذي وردت فيه، وإن هذه الكلمات قد تأخذ معاني مختلفة خارج هذه اللعبة، لنفترض أن «ب» عاد إلى منزله وإلا بشخص يقابله في الطريق ويقول له: «بلاطة»، فإنه لا يفهم ما يريد هذا الشخص من هذه الكلمة، أما في أثناء العمل مع «أ» فإنه يفهم ما تعنيه هذه الكلمة، لنفترض افتراضاً آخر وهو أن هناك شخصاً ثالثاً «ج» ينظر إلى «أ» و«ب» كيف يعملان ولنفترض أن «ب» تأخر في تناول «أ» بلاطة في الوقت المناسب فإن «ج» قد يقول «بلاطة» ثم

يقوم «ب» بمحاولة «أ» البلاطة على الرغم من أن «ج» هو الذي قال «بلاطة» أي إن «ب» فهم أن «ج» يقول أنه إن «أ» بحاجة إلى بلاطة. نخلص مما تقدم: إن لكل كلمة استخداماً معيناً وسياقاً معيناً ترد فيه. وإثنا بالنتيجة إلى طريقة الاستخدام والسياق نستطيع معرفة معناها، وإثنا إذا فهمنا معنى اللفظ فإن ذلك يحدد نوع الاستجابة التي نقوم بها لدى سماعنا هذا اللفظ.

٢ - «أ» يطلب من «ب» أن يعد البلاطات الموجودة فيعدها «ب» ويقول لـ «أ»: «خمس بلاطات». «أ» يطلب البلاطات الخمس قائلاً: «خمس بلاطات». هناك بلا شك فرق بين «خمس بلاطات» عندما قبلت بشكل تقريري وبين «خمس بلاطات» عندما قبلت بشكل أمر. إن هذا الفرق هو ذلك الجزء من الدور الذي يلعبه نطق هذه الكلمة في لعبة - اللغة، فلاريد في أن لعبة الصوت. وكذلك النظرة أو الإيماءة اللتين تستجيبان للنطق. وأشياء أخرى كثيرة بالإضافة إلى ذلك. ستكون كذلك مختلفة<sup>(١٧)</sup>.

على هذا النحو نجد أن الظروف والملازمات المرافقة لنطق الكلمة هي التي تساعدنا على تحديد الاستخدام الذي يريده المتكلم. الآن لنفترض أن هذه الظروف والملازمات لم تكن مختلفة على اعتبار أن التفسير والأمر قد يقالان بشكل متشابه. فإن الفرق يبقى قائماً. وإن هذا الفرق يتحدد في طريقة الاستجابة والتطبيق عند سماعنا للتفسير أو الأمر، أي إن للأمر استجابة معينة تختلف عن الاستجابة الخاصة بالتفسير.

٣ - «أ» سوف تفعل فلذا<sup>(١٨)</sup> هل قبلت هذه العبارة على سبيل التوقع أم على سبيل الأمر؟ ما الذي يعطي لهذه العبارة أحد المعنيين دون الآخر؟ إن طريقة إنشاء العبارة والظروف التي قبلت فيها والسياق الذي وردت فيه، هي التي تحدد أي المعنيين هو المقصود.

١ - لتلاحظ الاستخدامات المختلفة لكلمة «هذا»: إن كلمة «هذا» ليست اسماً إلا أنها ترتبط بالأسماء فمن طريقها يتم شرح الأسماء.

١ - هل هذه الكتب كتب؟

٢ - هل هذه القدم قدمي؟

٣ - هل هذا الجسد جسدي؟

٤ - هل هذا الإحساس إحساسي؟<sup>(١٩)</sup>

لكلمة «هذا» في العبارات السابقة استعمالات مختلفة. فهي في المثال الأول تشير إلى أشياء خارجية وهي الكتب، وفي المثال الثاني تشير إلى أحد أجزاء الجسم، أما في المثال الرابع فإنها تشير إلى شيء داخلي هو الإحساس. هكذا نجد أن معنى كلمة «هذا» في هذه الجمل يختلف من جملة إلى أخرى. كما أنه قد يكون لكلمة «هذا» في المثال الواحد معانٍ مختلفة. ففي المثال الثالث قد يسأل أحدها هذا السؤال وهو ينتظر في الرأف أو قد يعني فيها إذا كانت الملابس تلائم جسدها أو قد يعني هل يبدو جسدي على هذا النحو؟ أو قد يريد الإشارة إلى تغيرات طرأت على جسده.

لذلك لابد لنا من التنبه إلى الطريقة التي نستخدم فيها الكلمات لأننا إذا تنبهنا إلى هذه الطريقة فإننا نستطيع تحديد المعنى بدقة، فالمعنى عند هتجنشتين «هو نوع من الفراسة»<sup>(١٤)</sup>، وعدم قرينة في استلخاف المعنى يوقننا في الخلط بين الاستخدامات المختلفة للفظ الواحد.

٥ - أما بالنسبة للمبارتين:

- الورقة تكون حمراء.

- اثنان في اثنين تكون أربعة<sup>(١٥)</sup>.

يختلف معنى كلمة «يكون» في العبارتين السابقتين، وذلك لأن استخدامهما في العبارة الأولى مختلف عنه في العبارة الثانية، ففي العبارة الأولى يشير الاستخدام إلى فعل الوجود<sup>(١٦)</sup>، أما في العبارة الثانية فيشير إلى علاقة التساوي، ولذلك فإننا لا نستطيع أن نضع بدلا من كلمة «يكون» في العبارة الأولى علامة «السواء»، «في حين نستطيع القيام بعمل هذا الاستبدال في العبارة الثانية. هنا لابد من الإشارة إلى أن الاستخدام يتحدد بقواعد النحو، ذلك أن هذه القواعد هي التي تسمح لنا باستخدام كلمة «يكون» بطريقتين مختلفتين، ولذلك نجد هتجنشتين يؤكد أهمية معرفة قواعد النحو في عدة مواضع.

٦ - لنفكر في استخدام آخر لألماب - اللغة - أرسل شخصا يشتري أشياء من السوق، أعطيه خصاصة من الورق مكتوب عليها هذه العلامات «لمس نقادات حمراء» يأخذ هذا الشخص الورقة إلى صاحب النجر الذي يفتح الدراج المكتوب عليه علامة «تفاح» ثم يبحث عن كلمة «أحمر» في قائمة أمامه، وبعد تفويجا لهذا اللون في مقابل تلك الكلمة، ثم ينطق بسلسلة من الأعداد الصحيحة - التي يفترض أنه يعرفها عن ظهر قلب - حتى يصل إلى العدد خمسة وهو يتناول مع كل عدد يقوله نقادة من الدراج لها لون النموذج نفسه<sup>(١٧)</sup>، يقدم هتجنشتين هذا المثال للملاحظة كيفية استعمال الأعداد وكيف نستخدم لعبة العد في حياتنا، ذلك أن البائع كان يأخذ حذره فلا يعد نقادة واحدة مرتين أو يقلل من نقادة فلا يعدها، بحيث يتساوى العدد الموجود في الورقة مع عدد التفاح الموجود في السلة، ولو وضع البائع «ست نقادات» أو أربع في السلة، لقلنا: إنه لا يعرف كيف يستخدم الأرقام أو القيمة اللغوية الخاصة بالأرقام.

٧ - يكتب أحد الأشخاص هذه السلسلة: ١ - ٥ - ١١ - ١٩، ويطلب من شخص آخر أن يكمل السلسلة بالنظام نفسه الذي تسير عليه، ونفكر هذا الشخص بالسلسلة ثم يقول: أستطيع أن أكمل. ولكن ماذا حدث هنا؟ لقد قام هذا الشخص باستعمال خبراته المتعلقة بالرياضيات، إذ وضع عددا من الفروض التي تساعد على الاستمرار في السلسلة إلى أن توصل إلى الفرض الصحيح، إذ قام بتجريب الصيغة التالية: (س = ن + ٢ - ن - ١) ووجد أن العدد التالي يتفق مع الفرضية<sup>(١٨)</sup>.

أما الآن وبعد أن استعرضنا بعض الألعاب اللغوية، فلنتناول استخراج بعض السمات العامة لهذه الألعاب:

## الفكر التاريخي

أ- إن وظيفة اللغة في الرسالة هي التفسير ولذلك فإن كل العبارات اللغوية إنما تشترك بهذه السمة. أما بالنسبة للألعاب - اللغوية، فليس هناك مثل هذا العنصر المشترك الذي يجعل كل الألعاب تشترك بصفة معينة نستطيع استخراجها من ثامنا بألعاب اللغة. نأخذ الألعاب المختلفة. فإننا إن نظرنا على شيء مشترك يجمعها، فإذا التفتنا من لعبتي الورق والزهرة فإنه بإمكاننا أن نقرر على عنصر مشترك يجمع بينهما، ذلك أن اللعبتين تعتمدان على «الحظ» لكن ماذا لو ارتبطنا إلى هذه المقارنة لعبة الشطرنج؟ سنجد أن الشطرنج لا يعتمد على الحظ، لنأخذ سمة أخرى للألعاب وهي سمة الريح والخصارة تشكل هذه السمة العنصر المشترك للألعاب الثلاث السابقة، لكن هناك ألعاب لا يدخل الريح أو الخصارة في حساباتها، وذلك عندما ننظر إلى قتل لعب مع نفسه، إذ يذهب الكرة إلى الحائط، ثم يعود فيمسكها. على هذا النحو، نجد أننا كلما حاولنا إيجاد عنصر مشترك بين الألعاب فإنه سرعان ما يفتقد هذا الأمر، أي فلعن العنصر المشترك هو ما لاحظناه بالنسبة للألعاب اللغوية أيضا. فقد وجدنا أن لعبة الأعداد تختلف عن اللعبة اللغوية الخاصة بكلمة «يكون»، واللعبة القوية الخاصة بكلمة «يكون» تختلف عن تلك اللعبة الخاصة بكلمة «هذا». وهذه الأخيرة تختلف بدورها عن اللعبة القوية التي وجدناها بين عامل البناء ومساعد.

فغير أنه، وإذا لم يكن هناك أي عنصر مشترك بين هذه الألعاب، فإن هناك على الأقل ما يسميه فونجستين «التشابهات الأسرية»<sup>(1)</sup>، إذ توجد شيء واحد أني لا أكاد أجده لعبيرا يحدد هذه التشابهات أفضل من القول بأنها تشابهات عائلية، لأن أوجه التشابه العديدة بين أفراد العائلة الواحدة مثل: البنية، واللحم، ولون العينين، وطريقة المشي والمزاج تتداخل وتتقاطع بنفس الطريقة<sup>(2)</sup>. يريد فونجستين أن يقول: إنه وعلى الرغم من عدم وجود عنصر مشترك بين الألعاب اللغوية بشكل خاص، فإن هناك ملاصق عامة تجمع بين هذه الألعاب، وهذه الملاصق العامة تشبه التشابهات الموجودة بين أفراد الأسرة الواحدة، وهذا يمكن أن نشير إلى أن كل الألعاب اللغوية هي في النهاية ألعاب وهذه أحد الملاصق المشتركة. كما أن كل الألعاب اللغوية إنما تعتمد على طريقة استخدام الألفاظ وهذا ملاصق آخر.

ب- نضطر إذا ما اعتقدنا بأن هناك «مظهرا موحدا للكلمات»<sup>(3)</sup>، إن هذا الخطأ يشبه ما نراه في غرفة المفارقات، حيث توجد مقايض كثيرة وكلها متشابهة بدرجات متفاوتة، غير أن لكل من هذه المقايض وظيفة أو وظائف معينة، فهناك مقايض خاص بالوقوف، وهذه المقايض عدة حركات ولكل من هذه الحركات دور معين في عملية الوقوف، كما توجد مقايض أخرى خاصة بالتحويل، وثالثة خاصة بالضغط، ورابعة خاصة بالتقويم المصام<sup>(4)</sup>. وهذه هي حال الكلمات فنحن يجب ألا نعتقد بأن للكلمات هي ألعاب اللغة مظهرا واحدا وبالتالي وظيفة واحدة، وإن عدم تبينها لهذه الوظائف المختلفة كثيرا ما يوقعنا في اللابسات التي تنشأ عنها المشكلات الفلسفية.

إن الكلمات هي وظائفها العديدة تشبه «الأدوات الموجودة في صندوق أدوات أو آلات» فهناك

معرفة، وكماشة، ومغشاي، ومفكك، ومسطرة، ووعاء للقراء، وسامير...<sup>(37)</sup>. إن وظائف ألعاب اللغة تختلف كما تختلف وظائف هذه الأشياء، كما أن لكل واحدة من هذه الأشياء، والألعاب ووظائف عديدة تقوم بها.

٢- نخلص مما سبق إلى أن حل المفارقات الفلسفية لا يتم عن طريق تعريف الكلمات، وإنما بواسطة معرفة طريقة استخدام تلك الكلمات في الألعاب اللغوية. ذلك أن الكلمة، إذا كانت معرفة أو غير معرفة فإن ذلك لا يحل مشكلاتنا الفلسفية، لأن معنى الكلمة لا يتحدد بواسطة التعريف بل بواسطة معرفتنا لكيفية استخدامها في سياقات وألعاب لغوية مختلفة. وهذه هي طريقة هتجنشتين لحل التناقضات والمفارقات الفلسفية. وهو ما سنتناوله في الفصل التالي، ذلك أن التعريفات كثيرا ما تفسل في حل المفارقات<sup>(38)</sup>. على هذا النحو يقدم التعريف عند فيلسوفنا غير قادر على الإلمام بغنى الألفاظ والإحاطة بكل استخداماتها، ولذلك فإن التعريف يشبه المعجون الذي يحاول أن يحد من حرية الكلمات ويمنعها من القيام بمهام كثيرة. ولذلك نجد هتجنشتين يهاجم «التعريف» ويعدده قاصرا عن التلويح إلى حقيقة الكلمة، هكذا يبدو أنه من العبث البحث عن تعريف، لكلمات لا يمكنها حصر استخداماتها.

ذلك أن الكلمات تكتسب حياتها ومعناها بالاستخدام، ونحن نتكلم وننطق بالكلمات، ثم بعد ذلك نشأ لديها صورة من حياة الكلمات<sup>(39)</sup>. «إن كل كلمة تبدو بذاتها شيئا مينا. ما الذي يمنحها الحياة؟ إنها تحيا بالاستخدام، هل أدبت فيها أفعال الحياة؟ هل أدركت أن الاستخدام نفسه هو حياتها؟»<sup>(40)</sup>. من ذلك يبدو أن الاستخدام هو الذي يعطي الحياة للكلمات. وهتجنشتين يشبه الكلمات بالسهام، فالمسهم ليس له معنى وإنما هو عبارة عن خط ممتد مكتوب على ورقة لا يقوم بأي شيء، ولكن يكتسب هذا الخط معناه عندما نستخدمه للإشارة إلى مكان معين، فهو لا يشير إلى شيء إلا حين نستخدمه الكائن الحي<sup>(41)</sup>. وهذه هي حال لسان الكلمات.

قبل أن ننهي حديثنا عن ألعاب اللغة، لابد من التوقف عند دور التعريف الإشاري بالنسبة لألعاب اللغة. إن التعريف الإشاري ليس حركة من حركات الألعاب اللغوية، وإنما هو بمثابة إعداد لهذه اللعبة. ذلك أن تسمية الأشياء أو الإشارة لها تشبه وضع قطع الشطرنج في مكانها الصحيح على الساحة استعدادا للعب. على هذا النحو، فإن تسمية الأشياء كالمنضدة، أو الكرسي، أو الكتاب، ليس لعبة لغوية يقدم ما هو تأهب للعبة، وكما أن لعبة الشطرنج لا يمكن أن تتم إلا إذا وضعنا القطع في مكانها الصحيح، فكذلك ألعاب اللغة لا تتم إلا إذا قمنا بتسمية الأشياء كحركة إعدادية للعبة. يقول هتجنشتين: «إن تسمية شيء ما يشبه وضع بطاقة على الشيء، ويمكن القول إن هذا بمثابة تأهب لاستخدام كلمة ما»<sup>(42)</sup>.

في خاتمة هذا التحليل يمكن أن نقصد مقارنة بين بنية اللغة في المرحلة الأولى متعلقة بالرسالة وبين بنية اللغة في المرحلة المتأخرة متعلقة بألعاب اللغة وطريقة استخدام الكلمات. ففي الرسالة

## الفكر التاريخي

كانت اللغة تتألف من قضايا أما بنيتها فتتكون من ترابطات الأسماء البسيطة فيما بينها، وهذه البنية تتغير بتغير أو تبدل هذه الترابطات. أما في البحوث فإن بنية اللغة تتغير وتغير استخدام الكلمات والتمية اللغوية التي ترد فيها هذه الكلمات. في الرسالة كان هناك ثلاثة أنواع للقضايا فهي إما قضايا تقريرية أو تحصيل حاصل أو تناقض. أما في البحوث فهناك عبارات لا تحصر لها، تتعدد بتعدد طرق استخدامها، يعود ذلك إلى أن هتجنشتين في الرسالة كان يقول بوظيفة واحدة للغة وهي الوظيفة التقريرية، أما في البحوث فإن وظائف اللغة لم تعد تنحصر في عدد معين. ولذلك نجد أن العبارة في الرسالة لها معنى واحد، أما في المرحلة المتأخرة فلها معان عديدة. مصدر هذا الغنى في المرحلة المتأخرة هو اللغة العادية، ذلك أن هتجنشتين، في الرسالة، لم يكن يحلل اللغة العادية أي لغة الحياة اليومية، وإنما كان يحاول إيجاد لغة متكاملة منطقية، أي إنه كان يحلل هذه اللغة للمنطق.

كما يمكننا القول: إن هتجنشتين لم يرفض الوظيفة التقريرية للغة أو وظيفتها في تسمية الأشياء، لكنه يضيف لغة وظائف جديدة، لننظر إلى الكلمات التالية: «أولاد التجديف» لا بد بعيداً.<sup>(12)</sup> لا شك في أن القول بأن لهذه الكلمات معانيات خارجية هو كلام يخرج اللغة عن طبيعتها. يقول هتجنشتين: «إن المفارقة أن نحقق إلا حين نتخطى بطريقة جذرية عن الفكرة التي مؤداها أن اللغة تمثل شيئاً بطريقة واحدة أو نوحاً والتماثل القوي»<sup>(13)</sup>.

من الاختلافات الأخرى التي يمكن تلخيصها من الرسالة والبحوث هناك فكرة معيار الصدق. فمعيار الصدق لقضايا الرسالة هو مطابقتها للواقع التي تعكسها. أما تحصيل الحاصل فإن معياره هو الاتساق الذاتي. أما في البحوث فالوضع مختلف، ذلك أن معيار صحة استخدام ألفاظ اللغة هو طريقة استخدامها في اللغة الجارية. هذه اللغة صحيحة تماماً. عند هتجنشتين - ولذلك فإنها تصلح لأن تكون معياراً تقسيم به مدى صحة استخداماتنا اللغوية. إن هذه الطريقة هي القياس وجدناها عند مور الذي كان يقيس أقوال الفلاسفة باللغة العادية، فإننا وجدناها متوافقة مع هذه اللغة. فإنها بعدها صحيحة. أما إذا لم تكن كذلك، فإنها مضلّة ولا بد من إعادة النظر فيها. حتى لا يختلف الأمر. لا بد من القول إن هتجنشتين ليس لديه مقياس نموذجي يقيس بواسطته صحة العباد للغة. وإنما صحتها تكمن في مقارنتها باللغة العادية. وهذا يعني أنه لا يوجد استخدام لكلمة أفضل من استخدام آخر، أو استخدام أصدق من استخدام آخر<sup>(14)</sup>. ذلك أن الاستخدامات كلها صحيحة إذا ما جاءت وفق الاستخدام العادي للكلمات.

\* \* \*

أما الآن فلنحاول أن نتبين كيف يطبق هتجنشتين نظرية المعنى في الاستخدام على الميتافيزيقا والحالات النفسية والعمليات العقلية بالإضافة إلى العلاقة بين اللغة والفكر.

## أولاً - الميتافيزيقا

يشكل نقد المفاهيم الميتافيزيقية أحد المهام الأساسية التي ألقاها فلتجنشتين على عاتق «اليهود»، حيث تجده يبين كيفية نشوء هذه المفاهيم ذات الطابع الوهمي.

تورثت مشكلات الميتافيزيقا في اليهود بنسوة استخدام اللغة، وهذا أمر لا محالة في الرسالة، إذ كانت اللغة ذات طابع تقريبي تشير إلى وقائع، وقضايا الميتافيزيقا هي التي لا تشير إلى وقائع، وبالتالي فلا معنى لها، لأن وجود الوقائع هو الذي يملح القضايا المعنى، فلتجنشتين التجدد رفض أيضا الطابع الميتافيزيقي للألفاظ بحجة أن هذا ناشئ عن سوء استخدامنا للغة وعدم تبيننا إلى كيفية عمل هذه اللغة.

من الألفاظ الميتافيزيقية الأكثر انتشارا، والتي نشأ عن تحميلنا لغة ما لا تتحمله أو ما هو خارج عن طبيعتها، هناك لفظ «المادية»، الخافية عنا، أما فلتجنشتين فإنه يقدم فكرته عن المادية على أساس أن المادية ليست شيئا خافيا لا يمكن رؤيته أو الإحاطة به بنوع من التنظيم، فعنلا إن مادية اللغة كاملة في طريقة استخدامنا لألفاظها وعيالاتها ولا وجود لمادية خفية تحدد طبيعة اللغة. ولكن كيف تتكون هذه المادية الخفية؟ إنها ببساطة نتيجة لسوء استخدامنا للغة، ذلك أننا نمنح للكلمات طابعا موراثيا خفيا يورثها من السابقين حتى لا نستخدمها، يقول فلتجنشتين في ذلك: «إن سوء فهم منطق اللغة يقرينا ويجعلنا نظن أن هناك شيئا غير عادي، شيئا غريبا، يجب على القضية أن تحفظ، وهكذا فإن سوء الفهم يجعل الأمر بالنسبة لنا يبدو كما لو كانت القضية تفعل شيئا عجيبا، (القضية شيء عجيب) هنا يكون أصل وعلينا التسمي أو الإجلال في اعتبارنا المنطق، وهو الميل إلى افتراض وجود وسط خالص بين علامات القضية وبين الوقائع، أو هو أيضا محاولة تنقية العلامات نفسها، والتسمي بها - لأن صورنا هي التعبير لثمتنا بكل الطرق من أن لذلك عدم وجود شيء غير عادي متضمن فيها، وذلك بأن تجعلنا نسمي وراء أوهايم»<sup>(1)</sup>.

لذلك نجد فلتجنشتين يسميها، بالانحداد عن الطابع الفوقي للكلمات، لأن معنى الكلمات إنما يتحدد بشكل فعلي وليس بشكل فوقي. وذلك من خلال النظر إلى استخدام هذه الكلمات، على هذا النحو يتضح لدى فلتجنشتين «ضرورة التيه إلى أننا والعمون نحت وهم أن ما هو خاص وعميق وجوهري في بحثنا، إنما يمكن في محاولة هذا البحث بلوغ المادية الفريدة للغة، أي النظام القائم بين التصورات الخاصة بالقضية، واللفظ، والبرهان، والصديق، والخبرة، وغير ذلك، وإن هذا النظام هو نظام فوقي خاص بما يمكن تسميته بالتصورات الفوقية. في حين أنه، بالطبع، إذا كان هناك استخدام للكلمات التالية: «لغة»، «خير»، «عالم»، «صديق»، فينبغي أن يكون استخدامنا متواضعا مثل استخدام الكلمات التالية: «منضدة»، «مصباح»، «باب»<sup>(2)</sup> ... على هذا النحو، نجد أن مادية اللغة هي في معرفة طريقة

## الفكر التاريخي

استخدام المصطلحات وعباراتها، ولذلك لابد من أن تكون قواعد النحو واضحة وبالنسبة لنا، ولأن معرفة هذه القواعد بشكل جيد تساعدنا على تكوين رؤية واضحة وشاملة لاستخدام الألفاظ، وبالتالي نستطيع أن نتخلص من خطر عدم فهم لغتنا فهما جيدا. هكذا يؤكد فتنجشتين أن «المصدر الرئيسي لغتنا في الفهم هو أننا لا نطلب الرؤية الواضحة والشاملة لاستخدام المصطلحات، ففهمنا التحريية ينقصنا هذا النوع من الوضوح، إن الماهية يتم التعبير عنها بواسطة قواعد النحو»<sup>(11)</sup>.

أما الآن فنرى كيف نشأ الماهية الطفوية للمصطلح «الفهم»، إننا نقول عن عبارة ما إننا نفهمها، إننا ما عرفنا كيف نستخدمها، وعلى ذلك فإن الفهم يتوقف على معرفة الاستخدام، وذلك من خلال النظر إلى السياق الذي يرد فيه لمصطلح «الفهم»، إنني أفهمك، إنني أفهم هذه العملية الحسابية، إنني أفهم هذه القضية، ولكن ماذا يحصل عندما أقول إنني أفهم؟ قد يطلب من شخص أن يكمل الفتوى التالية: ٢، ٦، ١٤، ٢٤، ١٢٢، يفكر هذا الشخص بالفتوى ثم يقول بعد لحظات: «إنني أفهمها وأستطيع أن أكملها» وإذا ما سألناه وكيف فهمته؟ فإنه يقول لنا إنه قام بالجواب إلى خبراته بالمعلومات الحسابية، ما يريد أن يقوله فتنجشتين من كل ما سبق، إن الفهم ليس عملية عقلية مجردة أو ماورائية وبالتالي ليس للفهم ماهية عقلية، وإنما هو عملية مترابطة بالخبرات وطريقة استخدامنا للكلمات وبالألعاب اللغوية. أي إنه لا وجود لكل من عقلي اسمه «الفهم» يمكن أن نصله عن الخبرة وطريقة استخدامنا لهذا المصطلح فتنجشتين في ذلك، حاول ألا تفكر في «الفهم» بوصفه عملية عقلية على الإطلاق، لأن هذا التعبير هو الذي يفقد المعنى الحقيقي<sup>(12)</sup>. على هذا النحو، نجد أن الفهم لا يعني سوى ما قلناه، ولا وجود لأي حالة مقابلة لهذا السلوك.

هكذا يرى فتنجشتين: أن فكرة «الماهية الخفية» هي التي تعطي الكلمات طابعاً ميتافيزيقياً، هي حين أن الكلمات، وإذا ما نظرنا إلى طريقة استخدامها فإنها لا تجعل هذا الطابع، يقول فتنجشتين: «حينما نستخدم الفلاسفة كلمة مثل معرفة أو وجود أو موضوع أو أنا أو قضية ويحاولون إيراد ماهية الشيء، فإنهم على الإنسان أن يسأل نفسه: هل نستخدم الكلمة بالفعل دائما على هذا النحو في لعبة اللغة التي تكون بمثابة صولتها الأصلية؟ إن ما نعلمه هو إعادة الكلمات من استخدامها الميتافيزيقي إلى استخدامها اليومي»<sup>(13)</sup>.

## ثانياً - الحالات النفسية

يناقش فتنجشتين الألفاظ ذات الطابع النفسي، ويتوصل إلى أن معاني هذه الألفاظ لا يتحدد بدراسة العمليات الدماغية التي تجري بداخلنا، وإنما يتحدد معناها من ملاحظة الاستخدامات اللغوية

المختلفة لهذه الألفاظ، يضاف إلى ذلك، أن هذه الألفاظ لا تصنف بحالاتها النفسية وإنما حسبها إن تكون رموزاً أو وسائل تشير إلى تلك الحالات، ذلك أننا لا نستطيع أن نعرف أي



شيء عن هذه الحالات سوى أننا نشعر بها، وأنها موجودة لدينا هي هذه اللحظة.

وتشمل الآن كيف تظهر الكلمات إلى الإحساسات

هنا لا يوجد أي مشكلة نحن دائما نتحدث عن إحساساتنا ونسميها بأسماء. لكن كيف تقوم العلاقة بين الاسم والشيء المسمى أي بين الاسم والإحساس وكيف يتعلم الإنسان معنى أسماء الإحساسات بمعنى كلمة «ألم» مثلا. كثيرا ما ترتبط الأسماء بالتعبيرات الطبيعية عن الإحساسات وتستخدم بدلا منها، فالطفل يؤدي تقبسه ويصرخ، ثم يتكلم معه الكبار ويعلمونه صيحات الاستغاثة، ثم التجمّع بعد ذلك أي إنهم يعلمون الطفل سلوكا جديدا إزاء «الألم». هكذا فالتعبير اللفظي عن الألم يجعل محل الصراخ لكنه لا يصفه<sup>118</sup>. على هذا النحو فإن الألفاظ التي تشير بها إلى إحساساتنا لا تحل محل تلك الإحساسات، ولكن لذا لا تصف هذه الألفاظ كالتقاط الألم والحزن حالانا النفسية لأننا ببساطة لا نعرف عن أنفسنا أو خبرتنا سوى أننا نشعر به هي هذه اللحظة وحسب. وبالتالي فلا جدوى من التوجه إلى حالاتنا النفسية للحصول على معرفة عن هذه الحالات. يقول هتجنشون: «إذا كنا نستطيع كلمة «يعرف» استخدامها هكذا (وكيف ينبغي أن نستخدمها بطلاف ذلك) فعليا ما يعرف الآخرون متى نكون متألما - أجل لكن ليس بنفس اليقين الذي أعرف به أنا نفسي ذلك - فلا يمكن أن أقول على الإطلاق (ألا على سبيل الدعاية) إنني أعرف أنني أتألم. إذ ما المفروض أن يعنيه هذا القول: إلا أنني أتألم»

لا يمكن القول إن الآخرين لا يعلمون شيئا عن إحساساتي إلا عن طريق سلوكي فقط. لأنه لا يمكن القول بأنني أعلم عنها شيئا، إنها (فقط) قائمة ذاتي. والحق هو أنه مما يكون له معنى أن أقول عن الآخرين: إنهم يشكون فيما إذا كنت أتألم. لا أن أقول ذلك عنى أنا نفسي<sup>119</sup>. ما يريد هتجنشون قوله، إن الآخرين لا يعلمون شيئا عن إحساساتي أو الألمي لأني أنا نفسي لا أعلم شيئا عنها سوى أنني أحس بها، فالإنسان لا يعرف شيئا عن إحساسه بالألم، سوى أنه يتألم، ولا يعرف شيئا عن الإحساس بالخوف، سوى أنه خائفه ولا يعلم شيئا عن الإحساس بالجوع، سوى أنه جائع. كما أنني أشعر أكثر من غيبي بإحساساتي. أما الآخرون فيشعرون بإحساساتي من خلال سلوكي، على هذا النحو، فإن أحدا قد يشك في كونني أتألم، إما أنا فلا يمكن أن أشك في ألمي. نخلص من كل ما تقدم إلى أن معنى الألفاظ الدالة على إحساساتنا كالخوف والألم والجوع، يتضح من خلال سلوكنا وطريقة كلامنا المرافقة لهذا السلوك. وبالتالي فإن معنى الكلمات - هنا - لا يتحدد بالقياس إلى العمليات البيولوجية التي تجري داخلنا هي أثناء نطقنا بهذه الكلمات. ذلك أننا لا نعرف شيئا عن هذه العمليات فهي غامضة بالنسبة لنا، وبالتالي لا يجوز الحديث عن شيء لا نعرفه وإن كان موجودا. على هذا النحو، يمكن القول: إن هتجنشون، وإن كان يعترف بوجود هذه العمليات البيولوجية فإنه يقول: إننا لا نعرف عنها شيئا، وإن هذه المعرفة لا تتم إلا من خلال ملاحظة سلوكه وكلام الآخرين، إن ذلك هو ما دفع فيلسوفنا إلى القول: «إذا رأى أحد سلوكه كذا حي، فقد رأى نفسه»<sup>120</sup>.

يتوصل فتنجشتين إلى أن معنى هذه الألفاظ الدالة على الحالات النفسية إنما يتحدد بمعرفه طريقة استخدامها، ولذلك نجده يحاول مراقبة العبارات التي نغير بها عن حالاتنا النفسية، والانتباه للظروف والظلال التي ترافق العبارة للظروف، ويؤكد أنه من دون هذه الظروف والظلال لا يمكننا أن نتوصل إلى معنى تلك العبارات. هكذا، عندما يحاول شخص أن يصف حالته النفسية التي تعثر به، فإنه لابد من التنبه إلى سلوكه وتعبيراته والظروف المرافقة لهذه التعبيرات. على هذا النحو، نتوصل إلى أن وصف الحالات النفسية هو لعبة من ألعاب اللغة، لا يتحدد معناها إلا بالنظر إلى طريقة استخدام الألفاظ والعبارات والسلوك المرافق لها.

يمكن أن أقول: «إنني خائف»، ولكن هل تصف هذه العبارة حالة ذهنية معينة؟ وقد يسأل شخص آخر: «ما هذا؟» أي صرخة تعبر عن خوف أم تريد أن تعطيني بما تشعر به، أم أنها انعكاس لحالتك الذهنية؟ وهل أستطيع أن أذكر له دائماً إجابة واضحة؟ وهل يتمحّر عليّ أن أذكر له إجابة يمكننا أن نصور هنا أشياء كثيرة شديدة التنوع، مثال ذلك:

.. لا. لا. إنني خائف!

.. إنني خائف، وبأسفني الاعتراف بهذا.

.. مازلت خائفاً إلى حد ما، لكن ليس بالقدر الذي كنت عليه من قبل.

.. إنني أعذب نفسي بكل أنواع الخوف<sup>(1)</sup>، وما الذي أفكر فيه حين أقول تلك العبارة؟

أما الآن فهل نستطيع الإجابة عن السؤال التالي: بما الذي أفكر فيه حين أقول تلك العبارة؟ أي عبارة إنني خائف، وذلك مع الانتباه في الوقت نفسه إلى ذاتي كما لو كنت ألاحظ نفسي بطرف عيني. لا شك في أنني لن أجد إجابة، لأنني لا أعرف عن إحساس الخوف سوى أنني خائف، غير أن السؤال الصحيح يكون «ما هو نوع السياق الذي ترد فيه عبارة إنني خائف»<sup>(2)</sup> لأن معنى هذه العبارة، إنما يتحدد بالوقف أو السياق الذي قيلت فيه.

### ثالثاً - العمليات العقلية

العمليات العقلية، أيضاً، يجب أن تُترجم إلى أقوال وأفعال سلوكية، ذلك أنه لا وجود لحالة عقلية باطنة مفارقة لما أقوله أو أفعله. وعلى ذلك يرفض فتنجشتين ما يدّونه الفلاسفة من وجود حالات عقلية

باطنة، كالذكر، والتفكير، والإرادة، والفهم، وهذه الحالات مجتمعة تشكل وجود عقل باطني يكمن خلف أفعالنا وأقوالنا. أما فتنجشتين فلا يميل بوجود مثل هذا العقل، ويقول إن العمليات العقلية هي نفسها سلوكنا وأقوالنا، وعلى ذلك، فإن أي شخص يمكن أن يدرك العمليات العقلية لدى الشخص الآخر من خلال ملاحظة سلوكه وأقواله، لا ينكر فتنجشتين العمليات العقلية الباطنة، ولكنه يربطها بالسلوك والكلام، وبالتالي فلا معنى لتحديثنا عن عمليات عقلية باطنة غير معبر

عنها في سلوك أو لغة. وهذا هو الخطأ الذي وقع فيه الفلاسفة، وبالتالي فلا معنى للبحث في طبيعة العمليات العقلية. لأن هذا البحث كثيرا ما يوقعنا في أوهام وأنه حسينا أن نلاحظ السلوك والأقوال والظروف المرافقة. نستمع إلى فتجنشتين: «ما نذكره هو أن صورة العملية الداخلية يمكن أن<sup>(17)</sup> نرونها بفكرة مصححة عن استخدام الكلمة: «يتذكر» بل إننا نذهب إلى القول بأن هذه الصورة تشعيراتها، إنما تحول دون رؤيتنا لاستخدام الكلمة كما هي (مستخدمة بالفعل).

ولماذا وجود العملية العقلية؟ إن (القول) بأنه «قد نشأت في داخلي بالفعل عملية عقلية خاصة بالتذكر» لا يعني شيئا أكثر من قولني (لقد تذكرت)<sup>(18)</sup>.. نلاحظ هنا أن فتجنشتين لا ينكر العمليات العقلية الداخلية ولكنه يقول: إنها لا تعني أكثر من سلوكنا. نستمتع ثانية: «أنت في حقيقتك سلوكيا متخفيا؟ ألا نقول هي الحقيقة إن أيا ما عدا السلوك الإنساني هو مجرد وهم»<sup>(19)</sup> هكذا تتضح عبارة فتجنشتين «إن العمليات الداخلية بحاجة إلى معايير خارجية»<sup>(20)</sup>.

هنا تتضح مشكلة الفلاسفة ومأساتهم. إنهم يتحدثون عما لا يمكن معرفته طبيعته. هكذا يتجاوز الفلاسفة حدود اللغة ويقعون في الأوهام. وعلى هذا النحو، يتم وضع حدود اللغة في البحوث. وهي حدود مشابهة لحدود اللغة في الرسالة. ففي الرسالة تتعين حدود اللغة بحيث لا تعبر عما لا يمكن التعبير عنه. وما لا يمكن التعبير عنه هو ما يبدو أو يظهر بتفسيره. وما يبدو بتفسيره هو فكروا البنائين فيها وكل الأنماط ذات الطابع الثائواني. أما في «البحوث» فيطلب فتجنشتين ألا تفكر في أمور لا يمكن أن تعيها وهما كاملا، وما لا نعيه رعبا كاملا فهو العمليات العقلية والحالات النفسية. ولذلك، فلا بد للعمليات العقلية والحالات النفسية من أن يتم التعبير عنها بطريقة خارجية. وإن هذه التعبيرات الخارجية هي المعايير التي نقس بواسطتها تلك العمليات. هكذا يبين فتجنشتين للذهاب طريق الخروج من مصيدة الذباب.

### رابعا - اللغة والفكر

لو نظرنا في الفقرات السابقة لوجدنا أن فتجنشتين يعيد العلاقة بين اللغة والفكر. بحيث تكون اللغة أساسا للعمليات الفكرية. وإن الإنسان حين يفكر هي أقواله. فهو لا يفعل أكثر من أن يفتي ما يقوله.

وعلى ذلك، فاللغة لا تعزل عن الفكر. ذلك أن العمليات العقلية، إنما تتم في إطار لغوي، معنى هذا أن فتجنشتين لا يميز بين اللغة والفكر وبالتالي لا توجد عمليات عقلية مفارقة - تسمى التفكير - مفارقة اللغة. يقول فتجنشتين: «مع أنك في اللغة، لا تدور في ذهني» معان، بالإضافة إلى التعبيرات اللغوية فاللغة هي نفسها أداة الفكر<sup>(21)</sup>. يصل هنا فتجنشتين إلى نتيجة قد

## الفكر التاريخي

لا يقبل بها بعضهم، وهي أنه لا وجود لفكرة من دون اللغة، وقد يشرح هؤلاء بأنه يمكن أن تكون لدينا فكرة قبل أن نجد لها التعبير المناسب، لا بل إن الصعوبة التي نواجهها عندما نريد ترجمة أفكارنا إلى اللغة هي صعوبة مألوفة، أما فلتجنشتاين فإنه يقول: ولكن «ما الذي كانت تتألف منه الفكرة حين كانت موجودة قبل التعبير»؟<sup>(19)</sup>

هكذا يتوصل فلتجنشتاين إلى أن الفكر لا يفصل عن الكلام، متعلما لا يمكن الفصل بين الإنسان وخطه، وذلك على نحو ما حصل «لشاميل»<sup>(20)</sup> Schlemiel، ولذلك نجد فلتجنشتاين يهاجم وليم جيمس 1892م - 1910م عندما يتحدث عن «التفكير من دون كلام» حيث يستشهد جيمس بمذكرات شخص «اسم وأبكم» كانت تخطر بباله أفكار عن الله والعالم قبل أن يقدر على الكلام. أما فلتجنشتاين فإنه بشكله في كلام هذا الشخص ليقول: إن الحديث عن تفكير غير لفظي هو حديث غير دقيق<sup>(21)</sup>.

نخلص من ذلك إلى أن الإنسان - بحسب فلتجنشتاين - لا يكون تصورات العقلية وأفكاره، ثم بعد ذلك، يبحث عن القالب اللغوي الذي يناسبها، وإنما استخدمنا لغة ونشؤونا عليها هو الإطار الذي يمكن أن تفكر من خلاله. لا بل إن أهمية اللغة عند فلتجنشتاين، تواقع لتصبح صالحة لعضارة الإنسان، وأنه من دون هذه اللغة لم يكن للعضارة وجود، ذلك أنه من دون اللغة لا يمكن بناء الطرق وصناعة الآلات ومن دون استخدام الكلام والكتابة، لن يستطيع الناس الاتصال ببعضهم. هنا يضيف فلتجنشتاين وظيفة جديدة لوظائف اللغة، وهي إقامة نسق العضارة هذه الوظيفة لم تكن لتحقيق الولا طبيعة اللغة القائمة على تحقيق الاتصال بين الناس، هذا نلاحظ أن هناك وظائف تقام بناء على الوظائف الأخرى.

- 1- د. زكي نجيب محمود: مواقف من الميتافيزيقا، دار الطريق، القاهرة، بيروت، ط 1، 1988.
- 2- عزمي إسلام: الوذيع فتوشنلون، دار المعارف، مصر، (إهداء الفقرة 7).
- 3- فتوشنلون، الوذيع، رسالة منطقية فلسفية، ترجمة د. عزمي إسلام، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1978، ص 288.
- 4- الرسالة، الفقرة 2، 21.
- 5- الرسالة، الفقرة 2، 1131.
- 6- الرسالة، الفقرة 1، 161.
- 7- الرسالة، تعليقات، عزمي إسلام، ص 201.
- 8- الرسالة، مقدمة فتوشنلون، ص 10.
- 9- الرسالة، الفقرة 6، 46.
- 10- الرسالة، الفقرة 6، 54.
- 11- الرسالة، الفقرة 7.
- 12- الرسالة، الفقرة 6، 47.
- 13- محمود زيدان، فلسفة اللغة، دار النهضة العربية، بيروت، 1988، ص 99.
- 14- محمود زيدان، في فلسفة اللغة، ص 50-107.
- 15- الوذيع فتوشنلون، بيروت، فلسفية، ترجمة عزمي إسلام، مراجعة عبد الغفار مكاوي، وكالة المطابع العامة، الكويت، 1991، القسم الأول، فقرة 117، ص 108.
- 16- البحوث، القسم الأول، فقرة 172، ص 30.
- 17- البحوث، القسم الأول، فقرة 22، ص 33.
- 18- البحوث، القسم الأول، فقرة 288، ص 114، <http://Archivebeta.Beta1>.
- 19- البحوث، القسم الأول، فقرة 1، ص 17.
- 20- البحوث، القسم الأول، فقرة 22، ص 30.
- 21- البحوث، القسم الأول، فقرة 77، ص 47.
- 22- البحوث، القسم الأول، فقرة 21، ص 48.
- 23- البحوث، القسم الأول، فقرة 21، ص 48.
- 24- البحوث، القسم الأول، فقرة 110، ص 207.
- 25- البحوث، القسم الأول، فقرة 178، ص 344.
- 26- البحوث، القسم الأول، فقرة 288، ص 317.
- 27- لا يظهر فعل الكون في اللغة العربية وإنما يكون مستترا، أما في بعض اللغات الأجنبية فيظهر، ذلك أننا في اللغة العربية لا نقول: «الويدة تكون حمراء» وإنما نقول: «الويدة حمراء» وقد ذكرنا كلمة «يكون» في النص لأن اللغة الإنكليزية تظهر فعل الكون ولكن بتساقيم الشرح.
- 28- البحوث، القسم الأول، فقرة 1، ص 54.
- 29- إن العدد التالي بحسب هذه الصيغة هو 19، وهذا هو العدد الخامس في السلسلة، ذلك أننا لو وضعنا العدد 8، مكان 19، أصبح على النحو التالي:  $8 = 1 + 2 + 5 + 79$ ، أما إذا عوضنا بـ 19، العدد 19، أصبحت الصيغة:  $19 = 1 + 2 + 5 + 11 + 13 + 19 + 59$ ، وهكذا تصبح السلسلة: 1، 2، 5، 11، 13، 19، 59، 119، ... بحيث يكون التالي أكبر من فرق التالي السابق بـ 1، أي:  $19 - 11 = 8$ ،  $11 - 5 = 6$ ،  $13 - 11 = 2$ ، ... راجع البحوث، هامش التوجيه رقم 79، ص 177.

- البحوث، القسم الأول، فقرة ٦٢، ص ٨٧.
- 30- البحوث، القسم الأول، فقرة ٦١، ص ٨٣.
- 31- البحوث، القسم الأول، فقرة ٦٢، ص ٨٣.
- 32- البحوث، القسم الأول، فقرة ٦٢، ص ٨٣.
- 33- البحوث، القسم الأول، فقرة ١٨٧، ص ١٤٧.
- 34- البحوث، القسم الثاني، ص ٢٦٥.
- 35- البحوث، القسم الأول، فقرة ١٥٦، ص ٢١٧.
- 36- البحوث، القسم الأول، فقرة ١٥١، ص ٢٦٥، ٢٦٧.
- 37- البحوث، القسم الأول، فقرة ٨٢، ص ٩٤.
- 38- البحوث، القسم الأول، فقرة ٣٢، ص ٦٤.
- 39- البحوث، القسم الأول، فقرة ٢٠٤، ص ١٧٩.
- 40- مسعود زيدان، في فلسفة اللغة، ص ١١٠.
- 41- البحوث، القسم الأول، فقرة ٩٢، ٩٣، ٩٤، ص ٩٢.
- 42- البحوث، القسم الأول، فقرة ٨٧، ص ١٠٩.
- 43- البحوث، القسم الأول، فقرة ٢١٢، ص ٢٧٧.
- 44- البحوث، القسم الأول، فقرة ١٥١، ص ٢١٧.
- 45- البحوث، القسم الأول، فقرة ١١٧، ص ٢١٧.
- 46- البحوث، القسم الأول، فقرة ٢٥٤، ص ٢٦٧، ٢٦٩.
- 47- البحوث، القسم الأول، فقرة ٢٥٤، ص ٢٦٧، ٢٦٩.
- 48- البحوث، القسم الأول، فقرة ٢٥٧، ص ٢٦٧.
- 49- البحوث، القسم الثاني، ص ٢٨٩.
- 50- البحوث، القسم الثاني، ص ٢٨٩، ٢٩٠.
- 51- ما بين القوسين من جهة.
- 52- البحوث، القسم الأول، فقرة ٢٠٥، ٢٠٦، ص ١٧٩.
- 53- L. Wiggins, *Philosophical Investigations*, Section, 307 - 308.
- 54- *Ibid*, section 308.
- 55- البحوث، القسم الأول، فقرة ٢٢٩، ص ١٤٥.
- 56- البحوث، القسم الأول، فقرة ٢٢٥، ص ١٤١.
- 57- هذا يشير فجلجلتين إلى حكاية بستر لتجميل المعيبة، ١٨٥١م لكتاب الرومانتيكي الفرنسي أد ألفير فون شاميسون، ١٧٨١ - ١٨٦٨م الذي هرب، مع نائلكه من قطاع الثور القبرنسية، وعاش في فترة الأزمات الرومية والقارية بين أهل الرومانتيكية وبزوغ الواقعية. تغير هذه الحكاية الخرافية عن قدر رجل مسكين أصبحه الشيطان على بيع طله. انعكس هذه الحكاية معنة الوجدان الرومانتيكي إزاء القرارة وخيبة الأمل القاسية في كرات التجرد الألمانية وبخصوصاً ثورة ١٨٣٠م التي سقطت تحت ضربات العظم الإقطاعية والعسكرية المستبدة. أما مفهده فجلجلتين من هذا المثال فهو: طالت أنه لا يمكننا عزل الظل عن صاحبه.
- 58- فذلك لا يمكن التفريق بين اللغة والفكر. راجع البحوث، القسم الأول، هامش الرابع ص ١٧٧.
- 59- البحوث، القسم الأول، فقرة ٢١٢، ص ١٤٤.

## الأسطورة الإغريقية والمسرح

د. يونس تولييدي\*

### ١ - طبيعة الأسطورة الإغريقية

هناك ما نتحدث عن «الميثولوجيا الإغريقية» فإننا نقصد ذلك المعتقد المائل من الحكايات المتعلقة بالآلهة والأبطال الذين كان الشعب الإغريقي يقيمهم أهم المعتقدات والشخصيات. وهذا لا يكون للميثولوجيا الإغريقية علاقة بالدين، حيث إن هذه الأساطير إما تبرز الشخصيات والمفاهيم، وأما لتصبح من دلائلها وتطورها. فليس هذا يعني أن الميثولوجيا الإغريقية تنتمي إلى عالم الدين وحده، وإنما تنتمي إلى عالم الإنسان الإغريقي بمرمته.

فلم يكن في اليونان تمييز بين الأدب والدين، ولا بين الحكيم المتخيل والحقيقة، ولا بين ما هو أسطوري خارق وما هو إلهي حقيقة، وإنما كانت كل هذه العوالم تتداخل بعيدا عن كل قطيعة وتمايز. لتتقل إليها نظام وتوازن مجتمع الآلهة، وطريقة سيره، وما يعرفه من مناقشات وصراعات، وصداقات وزواج. وميلاد وعلاقات أسرية، وتمايز إلى السلطة، وانحصارات وهزائم. لقد كان الإغريق يسمعون من خلال هذه الأساطير إلى رعد اللامع للميزة لعلهم الديني، وإلى عكس مفهومهم للقدس وإلى تجسيد العالم الآخر، وإلى رسم الحدود «الجغرافية» لعالم ما فوق الطبيعة<sup>(١)</sup>.

(١) أساطير التعليم العالي - كلية الآداب - مقدس - القروية.

لقد كان الإغريق يتميزون بطبيعة مركبة، ويملكون خصائص متناقضة. فهم وإن كانوا هاتين وشعراء، يتناولون الجمال بكل أشكاله، ويتمتعون بخيال خلاق، إلا أن هذا لم يمنهم من الانسحاق بالواقع كباقي الشعوب التي تقوم حضارتها على الفلاحة والتجارة. ولا شك أن هذه التناقضات هي طبيعة تكوينهم تقدر على إثارة أساطيرهم، وتفسر هذه الصورة المرسومة في أذهانهم للألوهة. حيث تبدو هذه الألوهة، هي أساطيرهم، مرتبطة بالإنسان تحركها أحاسيس إنسانية لها أباؤها وأبنائها، وتاريخ ومكان ميلادها<sup>(١٢)</sup>.

ويبدو أنه من العوامل التي أثرت في شكل وصياغة الميثولوجيا الإغريقية أن اليونان كانوا يعتقدون أنهم يسكنون مركز العالم، وكانوا يسمون معبد دلفي، «سرة الأرض». وبحسب مفهومهم فقد كانت الأرض مسطحة، محاطة بالماء، كما أن السماء كانت مرفوعة على أعمدة. وهي معتقدات لم تكن خاصة بهم وحدهم. وكانوا يعتقدون أن الإله الشمس يطلع السماء من الشرق إلى الغرب على عربة، ويعود إلى نقطة انطلاقه في مركب. أما العالم السفلي فقد كانت تقطنه بعض الألوهة، ولم يكن قطعاً عالم الموتى<sup>(١٣)</sup>.

ومن العوامل التي أثرت أيضاً في شكل وصياغة الميثولوجيا الإغريقية أن بلاد اليونان كانت مكان البدايات على عدة مستويات كالحياة الاجتماعية، والمؤسسات السياسية، وأشكال التفكير... إضافة إلى ذلك الفلاح بين أشكال النظام الاجتماعي والسياسي وبين الدين، مما جعل التأثير والتأثير متبادلاً بينهما، ولم يكن كل ذلك ينعكس على شكل ومضمون الأسطورة.

وترى (إديث هاميلتون) Edith Hamilton أن أغلب الذين يتحدثون عن الأسطورة الإغريقية أو يدرسونها، يعتمدون في ذلك بالخصوص على الشاعر اللاتيني (أوفيد) Ovide (٤٣ ق. م. - ١٨ بعد الميلاد) الذي حكى كل الأساطير بأكبر قدر ممكن من الدقة. بل إن أغلب الأساطير الإغريقية التي أصبحت مشهورة ومتداولة في الأدب والفن، إنما أخذت عن هذا الشاعر، على الرغم من أنه لم يكن يرى في هذه الأساطير إلا هراء وكاذب. حيث يقول: «انقل عن الشعراء القداس كاذب فطبعة، لم ترها قط عيون البشر لا قديما ولا حديثاً»<sup>(١٤)</sup>.

وعلى رأس قائمة الذين كتبوا وسجلوا الأساطير اليونانية نجد (هوميروس) Homère (حوالي ٨٥٠ ق. م.) من خلال ملحمتي «الإلياذة» و«الأوديسا» اللتين تشكلان أقدم النصوص الإغريقية المكتوبة في هذا المجال. ثم نجد بعد ذلك (هيزيود) Hesiodos (أواسط القرن ٨ ق. م.) الشاعر الفلاح الفقير، الذي عاش حياة مليئة بالتعب والقسوة، فحاول من خلال قصيدته (الأعمال والأيام) Les Travaux et les Jours أن يعلم البشر كيف يعيشون سعداء في عالم قاس وعنيف. كما تنسب إلى هذا الشاعر قصيدة أخرى هي (أنساب الألوهة) La théogonie. وإن كان الجزء الأكبر من هذه القصيدة قد تم إنتاجه بعد هيزيود بقرن من الزمن - التي تحدث فيها بأساطير عن الألوهة. وقد تساقط من خلالها عن أصل كل الأشياء كالعالم، والسماء، والأهة، والبشر... كما



إننا نجد شاعرا آخر تضاهي أهمية أعماله أهمية أعمال هيرودوت. إنه الشاعر الغنائي الأرسقراطي (بينار) Pindare (518 - 442 ق. م) الذي كان يكتب أشعارا على شرف الفائزين في الألعاب القامة بمناسبة الأعياد الوطنية الإغريقية، وغالبا ما كانت تستلهم أشعاره أساطير من التراث الإغريقي.

إن التنوع للميثولوجيا الإغريقية يلاحظ أنها تقوم أساسا على 3360 محور كبير هي: الآلهة، والأبطال، والكون. على أن كل محور يضم مجموعة من العناصر المتداخلة أحيانا، والمتمايزة أحيانا أخرى.

## أ - الآلهة

نجد في الميثولوجيا الإغريقية تمازجا بين زمنين هما: زمن الآلهة الأسطوري وزمن البشر المعيش. وإذا كان زمن البشر هو زمن الاضطراب والفوضى، فإن هذا الاضطراب وهذه الفوضى يجدان سببهما وتفسيرهما في نظام زمن الآلهة. هذه الآلهة التي تفعل ما تريد بزمن البشر وعندما نتحدث عن آلهة الإغريق، فإننا نميز بين عدة أنواع من قوى ما فوق الطبيعة بفعاليتها الخاصة، وبطريقة عملها، وبحدودها، حيث تقوم العلاقة بين هذه القوى على التوافقية، والتوازن، والتعارض. وكذا التكامل. ولكل قوة من هذه القوى صورتها الخاصة المرسومة لها، واسمها، وتاريخ وفكان ملامحها، وفنائها، وكذا أنواع القرابين التي تفضلها، كما أن هذه القوى تترجم مجموعة من الظواهر الكونية، والاجتماعية، والإنسانية المتداخلة<sup>(1)</sup>. ولعل ما يميز آلهة الإغريق عن آلهة الحضارات الأخرى، هو أنه عوض أن تتربع آلهة الإغريق عن العالم وعن الإنسانية، نجد أنها تشارك الطبيعة الإنسانية بضعفها، ورغباتها، وغرائزها، حتى إن الإغريق لم يكن يحس أنه غريب عن عالم «الأولمب». فقد كان يعلم بالضبط ما يفعله سكان «الأولمب»، وما ياكلونه، وما يشربونه، وكيف يتخسبون أيامهم. وهذا لا يعني أن الإغريق لم يكن يخش آلهته، فقد كانت قوية وخطيرة أثناء غضبها، إلا أنه بشيء من الحيطة والحذر كان يستطيع أن يعيش معها في سلم ووثاق. أما على الأرض، فقد كانت الآلهة تظهر في صورة فتيات مرافقات يسكن الغابات، والأنهار، والبحار، ويمش في شاسع وتكامل مع جمال الطبيعة وسفاهة الحياة<sup>(2)</sup>.

إن الآلهة الإغريقية هي علاقتها مع بعضها بعضا، وهي علاقتها مع الإنسان. تمكس ذلك الصراع الأبدي بين الخير والشر، بين الحياة والموت، بين العظمت والقور، بين السعادة والشقاء، وأخيرا بين مختلف الأجيال. ولعل هذا الصراع يبرز بشكل واضح في «إلياذة» هوميروس، و«الغنيط» أثناء حصار «طروادة» حيث تطلعت الآلهة بالأبطال وبالبشر العاديين، ليجسدا جميعا هذه الدراما للعظمة، ولتجسيحوا جميعهم على قدم المساواة، تحركهم نفس النزوات والرضيات،

## الفكر التاريخي

ويأكلون ويتألمون بطريقة متشابهة، ويعانون من مرارة الهزيمة ويفرحون بلذة الانتصار. وحتى إذا ما وجد فرق بينهم، فإنه يكون على مستوى الدرجة لا على مستوى النوع.<sup>(١١)</sup>

وتجسد الإشارة إلى أن عددا من الباحثين والدارسين - وعلى رأسهم المؤرخ اليوناني هيرودوت (٤٦٠ - ٤١٠ ق. م) - يؤكدون أن هوميروس وهيرودوت هما اللذان «خلقنا للإغريق أجيال الآلهة وأعطياها السماء، وعينا اختصاصاتها ووظائفها، وعرفنا بأشكالها»<sup>(١٢)</sup>. وإذا كان أهم ما يميز أعمال هيرودوت في هذا المجال رأيه القائم على أساس أن «الآلهة والبشر لهم نفس الأصل»، فإن أهم ما يميز أعمال هوميروس في هذا المجال هو أنه نسب إلى الآلهة كل ما هو بشري، وخمسين عند البشر، من سرقة وسراقة، وخيانة، وغدر... إلا أن هذا لم يمنعه من جعل بعض الآلهة حارسة على القيم الأخلاقية السائدة في عصره. هذا لا يعني أن رأي هوميروس في الآلهة كان هو الرأي الوحيد السائد في الفكر والثقافة الإغريقيين. بل كانت هناك آراء أخرى - وإن كانت متأخرة زمنيا - تعكس نظرة مغالطة للآلهة. ولعل من أهم هذه الآراء رأي أفلاطون الذي كان يرى أن «الآلهة لا تتسبب في كل شيء، وإنما تتسبب في الشر فقط»<sup>(١٣)</sup>.

ومن أهم القضايا التي يمكن أن تلخصها ونحن نصل حديثنا عن آلهة الإغريق، هو ما يعرف بقضية «المعادلة الإلهية» أو «البشر الإنساني» وهي من القضايا التي كانت تشغل الفكر الإغريقي منذ عهد هوميروس. ومن مخططات هذه القضية، تلك النظرة التشاؤمية التي طبعت أدبانية الإغريقية، فالوجود الإنساني طبيعة الزائلة وتضطرب طرفة العيون، وهذا ما جعل هوميروس يلبس الإنسان بالأوراق، التي تذوقها الريح أربعا، والتشبيه نفسه ليعلمه الشاعر الموسيقي الإغريقي Mimnerne de colophon (سيمنوري الكولوفوني) (حوالي القرن السابع ق. م) في سرده الطويل لمختلف الآلام من فقر، ومرض، وحزن، وشيخوخة... إذ يقول: «ليس هناك إنسان لم يرسل عليه زيوس ألف ألم». وبالتالي إلى معاصره Semonides (سيمونيد)، فقلنا نحن البشر نعيش كقطيع لا نعلم أي طريق سيوصلك إليه لوصل كل واحد منا إلى قبره»<sup>(١٤)</sup>. ولعل هذا ما دفع بعض الشعراء مثل بندار وسوفوكليس إلى القول بأنه من الأفضل للإنسان ألا يولد أصلا، وإذا ما حدث وجاء إلى هذا العالم، فمن الأفضل أن يموت على وجه السرعة.

غير أن هذا لا يعني أنه يمكن اعتبار الموت حلا نهائيا، ما دام الموت لا يعني فناء وزوالا نهائيا، وإنما هو - بالنسبة إلى معاصري هوميروس - مرحلة لكي الحياة، يشوبها الدل والهوان في ظلمات العالم السفلي المكون بأشباح شاحبة، محرومة من القوة والذاكرة، هذا بالإضافة إلى أن فعل الخير أثناء الحياة لا يقابله الجزاء بعد الموت، كما أن فعل الشر أثناء الحياة لا يقابله العقاب بعد الموت. وبما أن الإغريق لم يكن يعتقد أن الإله هو الذي خلقه فإنه، نتيجة لذلك، لم يكن يأمل أن تطلق دعواته نوعا من «الجميعية» بينه وبين الإله. ولعل هذا ما جعل الخطيب اليوناني (إيزوكرات) Isocrates (٣٣٨ - ٣٢٦ ق. م) يقول: «من الآلهة من يتسبب

في الخير، وهم الذين تطلق عليهم آلهة الأولمب، ومنهم من تخصص في الشفاء والانتقام، ويتيم الفن وكذا الخواص للعابد والمذبح لتتبع الأول من الآلهة، أما النوع الثاني فلا تخصص له لا تكريما، ولا صلاة، ولا قربانا، وإنما يندفع عنا بواسطة الطقوس<sup>(37)</sup>.

بالإضافة إلى ذلك فقد كان الإغريقي يعتقد أن حياته مسطرة من قبل القدر وخاصة له، فموته قدر يوم ولادته، والمسافة الفاصلة بين ميلاده وموته هي ما كان يرمز إليه بالخط الرفيع الذي تتسجبه الآلهة. ومع كل هذا فإن الإغريقي كان يعتقد أنه ما دام لم يتجاوز الحدود المرسومة له من طرف الآلهة، فإنه لن يتعرض لعقوبتها.

وقد كان واضحا أن الإغريق، منذ عهد هوميروس وإلى عهد كبار شعراء التراجيديا، كانوا يعلمون ما يتخصصهم، ويعيرون عما يريدون أن يجدوه عند الآلهة، فزيوس، مثلا، قيل أن يصير كبير الآلهة، كان في مرحلة من المراحل إله المطر، وكان أعظم مكانة من إله الشمس، لأن بلاد اليونان - ذات الطبيعة الصحيرية - كانت في حاجة إلى المطر أكثر من حاجتها إلى الشمس، لذلك صار إله المطر الذي يحيي الأرض هو كبير الآلهة فيما بعد، وعلى ذكر زيوس، فإنه بعد أن اقتصر على طيفون (Typhon) قام - من طريق التوبة - بتقسيم أجزاء الكون الثلاثة بينه وبين باقي الآلهة. وهكذا فقد صار البحر تحت إمرة (پوزيدون) Poseidon، والعالم السفلي تحت حكم (هاديس) Hades، والسماء تحت حكم زيوس، أما الأرض وجبل «الأولمب» فقد كانا تحت إمرتهم هم الثلاثة. وعلى الرغم من أن زيوس لم يكن هو خالق الكون، ولا العبادة، ولا الإنسان، فإنه مع ذلك كان - ومن دون منازع - كبير الآلهة، وسيد الكون<sup>(38)</sup>.

## ب - الأبطال

إذا كانت الميثولوجيا الإغريقية قد عرفت مجموعة من أجيال الآلهة، فإنها قد عرفت أيضا خمسة أجناس بشرية، هذه الأجناس هي: الجنس الذهبي، والجنس الفضي، والجنس النحاسي، والجنس الحديدي، وأخيرا جنس الحديد. وكما نلاحظ، فوحده جنس الأبطال لا يقابله أي معادل معدني.

وقبل أن نقتطع عند جنس الأبطال، لا بد أن نشير إلى أهم خصائص باقي الأجناس. فالإنسانية أثناء عهدها الذهبي كانت تعيش تحت حكم الإله (كرونوس) Cronos حيث كان المجتمع الإنساني مجتمعا ذكوريا يعيش إلى جانب المجتمع الإلهي. فكان البشر يعيشون كالألهة، فليس خال من كل التهموم وفي مأمن من الأحزان والشفاء<sup>(39)</sup>.

ولم يكونوا يشتغلون، فالأرض كانت تمنعهم كل ما هم في حاجة إليه، وكانوا يقضون حياتهم في رقص وحفلات وأفراح من كل الأنواع. ولم يكونوا يعرفون لا أمراضا ولا شيطرطة. وعندما كانوا يموتون، فكانوا كان يشاهم النعاس، لكن العهد الذهبي مألوف أن يعرف النهاية مع سقوط الإله كرونوس، وهكذا تم دفن الجنس الذهبي، وولدت الآلهة جنسا أقل نبلا، إله

جنس العهد الفضي، وبسبب كثرة ذنوبه ورفضه تقديم القرابين إلى الآلهة، فقد قرر زيوس القضاء عليه. ثم ظهر الجنس الثالث الذي هو الجنس النحاسي: سحاريون يمشون من أجل الحرب ويموتون في الحرب، وقد تقاتلوا فيما بينهم إلى أن هلكوا عن آخرهم، حيث ظهر من بينهم جنس الأبطال. وهم يلتفون مع الجنس السابق في اهتمامهم بالحروب. وقد أصبحوا خائفين في صفحات التاريخ بسبب حروب «طليقة» و «طروادة». وعندما يموت البطل يعثه زيوس سحاريا عادلا، ويحمله إلى جزيرة «السعداء»، حيث يعيش حياة شبيهة بحياة الآلهة، وحيث يحكم الإله كرونوس على الأبطال في هذه الجزيرة. أما الجنس الأخير، جنس الحديد، فقد كان قدره أن يعيش حياة مؤلمة، وأن يعرف الأمراض، والشيوخ، والموت. وقد عاش هذا الجنس من داخل واختلاط مفهومَي الخير والشر. ولعل هذا ما جعل هزيود يتحسر على أنه وجد في العصر الحديدي، ذلك أن البشر في هذا العصر سيظلون يعانون نهارا من القاتل والقتل، ويعانون ليلا من المخاوف التي ترسلها عليهم الآلهة.

وهكذا، فالذهب والفضة يمثلان عهدي القوة والشباب، والنحاس وزمن الأبطال يمثلان حياة الرشد التي لا تعرف الشباب والشيوخ، أما الحديد، فير وجوده يعقبه قاء، في إطار زمن بال وحقيق. وهكذا نلاحظ أن **تراث هذه العصور المعدنية يسير من الأعلى إلى الأسفل، من المهم إلى الأقل أهمية، من النظام إلى الفوضى، وإذا كان جنس الأبطال لا يعادله معدن من المعادن، فيمكن القول بأنه جرم له إضافات التزيين أو التلوين المبررة من أجل وضع حد - ولو لفترة زمنية مؤقتة - لا نزاع إنسانية نحو الهاوية، وتجدر الإشارة إلى أن الشعر للعصر على الخصوص، قد ساهم في بلورة مفهوم البطل، حيث إنه بفضل هذا الشعر ثم تعطلد البطل المدين، وتم ربط تاريخه - في مرحلة أولى - بمنطقة معينة، ليصبح بعد ذلك بطلا وطنيا، وليصبح حاميا للأرض والمدن بعد موته، بعد أن كان مؤسس هذه المدن في حياته. وموضوع تشييد الأبطال للمدن يتركز في عدد من الأساطير، ولعل وظيفة التشييد هذه هي التي أدت إلى تأليه عدد من الشخصيات بعد موتها<sup>(1)</sup>.**

وإذا كانت الميثولوجيا الإغريقية تزخر بالعديد من أسماء الأبطال: كايوب، واسيل، وهركل، وأياكس، وأوليس، وأجاممنون، وأوديس... فإن عددا آخر من أبطال هذه الميثولوجيا لا أسماء لهم، وذلك إما لأن أسماءهم طواها النسيان، وإما لأن الناس يجمعون عن ذكرها لأسباب دينية، وإما لأنهم أصلا لم يحملوا اسما في يوم من الأيام كبطل وبطلة معركة ماراتون (Marathon).

ولقد لاحظ (ميرسيا إلباد) Mircea Elbad أن هناك لقط تشابه في حياة أغلب أبطال الميثولوجيا الإغريقية. وهكذا فميلادهم وطفولتهم غير عاديين، وأغلبهم ينسب إلى الآلهة، وبعد ميلادهم يتم الشطلي عنهم كما حدث لأوديب، وپرسى (Persée)، وريزوس (Rhésus) وترضعهم حيوانات؛ فباريس (Paris) أرضعته الدببة، وإيجيبتوس (Egthypthos) أرضعته

القاصر، وهيبوتوس (Hippotus) أرضعته فرس، ويقضون شبابهم في تنقل بين البلدان البعيدة، ويقومون بعمليات لا حصر لها، خصوصا على مستوى الحرب والرياضة، ويشبه أبطال الميثولوجيا اليونانية إلى حد بعيد الأبطال المحدثين في المجتمعات القديمة، حيث يخترعون، و «يؤسسون» و «يكشفون» عن مجموعة من المؤسسات الإنسانية، كقوانين المدينة وشروط الحياة الحضرية، والكتابة، والغناء، وصناعة المعادن...

كما أنهم أول من يمارس مجموعة من الفنون، والموت من بين النقاط المهمة التي توحد بين أبطال الميثولوجيا الإغريقية، فأغلبهم يموت في الحرب بطريقة عنيفة أو في مبارزة ثنائية، أو عن طريق الخيانة، وهكذا فإن (أرفيوس) Orphée و(بنثيوس) Pentée قد مازقا في الحرب إربا إربا، ومزقت الكلاب (أكتايون) Actée ومزقت الخيول يحواضهما (ديوميد) Diomède و(هيبوليت) Hippolyte، وأحرق زيوس بشبهه النهرانية (سلمونوس) Salmoneus و(تيكايون) Tykoon، ولدغت الأفعى كلا من (أوريست) Oreste و(موبسوس) Mopsos.

وعلى الرغم من هذا فإن موت هؤلاء الأبطال هو الذي يعززهم، ويؤكد ما يتمتعون به من مظاهر خارقة، وإذا كان الأبطال لا يستطيعون الخلود كالألهة، فإنهم على خلاف البشر العاديين، يظلون يميلون ويؤثرون حتى بعد موتهم، فجلتهم محملة بقوة دينية وسحرية، وبذلك يمكن القول بأن الأبطال بمعونتهم يقتربون من وضعية الآلهة<sup>(14)</sup>.

وإذا كان الإنسان العادي يعيش دائما سجين القيود والحدود، فإن البطل في الميثولوجيا الإغريقية يسعى دائما إلى تجاوز هذه الحدود والقيود، بل إلى تجاوز نفسه لمواجهة الآلام والموت، ولعل ما يعزز - داخل قدره كإنسان - هي الأعمال التي ينجح في إنجازها. هذه الأعمال التي تختزل الفضائل، والمخاطر، والفعل الإنساني، هذا الفعل الذي يخلق، ويبدئ، ويؤسس، فيصبح بذلك نموذجا ينبغي اتباعه. إنه الفعل الذي يضمن في أحلك الظروف الانتصار في المعركة، وإعادة النظام والتوازن، إنه الفعل الذي يتجاوز حدوده الخاصة، ويتجاوز الشرط البشري، ليكتحل بالقدرة الإلهية، كما يتصلب الفخير بمنبعه<sup>(15)</sup>، وإذا كانت التراجيديات الإغريقية توظف كثيرا أساطير الأبطال، فلكن تعرض بعض مظاهر الفعل الإنساني، أو حيرة الإنسان أمام الاختيارات الصعبة أو صراعه مع نتائج أعماله. إن البطل في الميثولوجيا الإغريقية لا يحقق المستحيل لأنه بطل، وإنما هو بطل لأنه يحقق المستحيل، إن ما يقوم به البطل من أعمال خارقة، ليس نتيجة فضيلة شخصية، وإنما هو علامة لهبة إلهية.

## ج - اللون

لا شك أن كل الشعوب قد أحسنت، في فترة من فترات تاريخها، بالحاجة إلى تفسير العالم. وقد أحس الإغريقون هم أيضا بهذه الحاجة. وهي إطار لتفسير العالم، جعل هوميروس أصل

## الفكر التاريخي

الآلهة وأصل العالم العنصر السائل: الماء. وألعل القيمة الأساسية للقوى المائية الموجودة في الحضارات القديمة، وكذا في بلاد اليونان، ترجع إلى الخاصية الزوجية للمياه العذبة: 1- سيولتها. 2- اعتقادها إلى شكل، مما يسمح لها بتمثيل الحالة الأصلية للعالم. حيث كان كل شيء غارقا في كتلة منسجمة متناصفة.

وإذا كان أصل الآلهة هو الماء، فمعنى ذلك - كما يرى أرسطو - أن القوى الطبيعية سابقة على الآلهة، وأن وظيفة الآلهة هي فقط تسيير وتطعيم هذه القوى.

وينتهي هيرودوت إلى أن الكون لم يكن له خالق، وأن القوى الطبيعية انفصلت - على شكل أزواج وهي حطب زمنية متلاحقة - عن المديم ومن القيل لتشكل أطراف هذا الكون الشاسع. وهذا التصور يشبه إلى حد بعيد التصور الموجود في الأساطير الشرقية. فقد تمت منذ مدة طويلة ملاحظة ذلك التشابه الموجود بين التصور الكونية الموجودة في الأساطير الإغريقية وبين تلك التي تمسكها «ريفيفياء» Rigveda (أقدم كتاب يجمع الأناشيد القديمة للبراهمانية في الهند)، و«قصيدة الخلق» في بابل، وكتاب التوراة، في مصر.

وليس الماء هو العنصر الهم الوحيد في الأساطير الكونية الإغريقية، فهو «هيروس» يؤكد سلطة وقدرته القليل (NUX)، إلا أن زيوس - كإله الآلهة نفسه - على الرغم من قدرته وقوته، يعترف بالقصور الأساسية لبل التي سبقت حكمه. ونلاحظ نوعا من التكامل بين الأساطير التي تحكم عن القيل وتلك التي تحكم عن التناوب، ففي كلا النوعين هناك ظلام تطرح منه الأشياء لتتروى النور. وكما أن المطام يتقلب أعمق المياه فإن القيل - عند الإغريق - تكتشفه سحابة من الرطوبة وضباب كثيف وفاتم<sup>(17)</sup>.

ولعله من الأفكار التي سيطرت على ذهن الإغريق، فكرة «الطبيعة» كقوة قادرة على الخلق بشكل عفوي، ويبدو أن هذه الفكرة من مخرجات الأفكار الديلية القديمة، التي نشأت من الاحتمالات التوسمية، ومن الشعور بالتناغم والتناقص بين الإنسان والكون. ولابد من الإشارة هنا إلى أن كلمة «الطبيعة» (la nature) تنتمي في الشرائح الإغريقية إلى قاموس المصغر<sup>(18)</sup>.

ومما لا شك فيه أن الدين أثر بشكل واضح على مفهوم الإغريق القديم للكون. فهذا الفضاء الفسيح الذي تحمل الأرض - حسب الاعتقاد الذي كان سائدا - وسطه مليء بعدد من الآلهة التي تتخذ شكل كواكب ونجوم، مثل الشمس (Hélène) والقمر (Sélène). ففسرنا تلكه كان يرفض الفكرة القائلة بأن الكواكب والنجوم ليست آلهة، ولتقدم الأساطير الإغريقية الأرض على أنها مسطحة الشكل، تطفو على الماء ويحدها المحيط من كل جانب. كما أن وسط الأرض يوجد في عمقه «معدن» (سرة الأرض). ولتقدم السماء فوق الأرض والماء كانها أرسوسة (Une calotte) تحتها يتقل السحاب وتظهر الرياح<sup>(19)</sup>.

وتجدر الإشارة إلى أن الأساطير الكونية الإغريقية لا تشكل كلاً منسجماً، فهي تضم مجموعة من الاختلافات إن لم نقل من التناقضات. لذلك فإننا لا نصادف داخل هذه الأساطير، في أي لحظة من اللحظات، فعل خلق موحد، كأن الفكر الإغريقي يرفض كل تفسير شمولي، ويرجع تنوع مصادر العالم. فليس هناك أي إله له سيطرة كلية على هذا الكون، كما أن قوى ما فوق الطبيعة لا تتحكم كلها في مجالات تخصصاتها. بالإضافة إلى أنه لا يوجد هناك قرار إلهي لا يمكن التراجع عنه أو تغييره، فطوق رغبة الآلهة والقوى الطبيعية، وما فوق الطبيعة هناك قوة الأشياء التي تسمى أحياناً «القدر» *le destin*، ولم تتغير هذه النظرة إلى خلق الكون إلا مع الفلاسفة، حيث أصبحت هذه النظرة أكثر عقلانية، تتم عن تفكير عميق في أصل وجوهر الكون. وقد أدت هذه النظرة العقلانية إلى الابتعاد عن التفسير الأسطوري للكون<sup>(3)</sup>.

ولعل من أهم المصطلحات الموجودة في الأساطير الكونية الإغريقية، مصطلح «السديم» *le chaos*، الذي يتم تكراره في أغلب هذه الأساطير. هذا السديم الذي كان أول الموجودات، ومنه انبثق كل شيء. وقد تم تأويل السديم منذ القديم إما كفرغ، أو فضاء لتجميع الأشياء، أو كمكان من دون جسد يمكنه، وإما كعالة اضطراب، أو كتلة تختلط وتتداخل فيها كل العناصر المكونة للكون.

إن الأساطير الكونية الإغريقية، وخاصة قصيدة «النسب الآلهة» المنسوبة إلى هيرودوت، تعد وثيقة أساسية وشهادة رئيسية لفهم الفكر الأسطوري الإغريقي وأبعاده في تفسير الكون. إنه فكر في الوقت نفسه أسطوري، وعالم شاعري مجرد، سردي ونظامي، تقليدي وشخصي.

ولعل تراجع دور القوى الدينية هو الذي جعل العقل الإغريقي يذهب إلى أن العالم قبلهم وحده من دون آلهة. فهي لم تخلقه، كما أنها لم تخلق الإنسان. فالإنسان - حسب الاعتقاد الذي كان سائداً - خلق من الأرض ومن الأشجار ومن الأحجار التي كان يرمي بها «دوكاليون» *Deucalion* الذي نجا من الطوفان الذي أرسله زيوس على البشرية في عهدها الخامس، وكان سببها في إعادة تعمير الأرض. ولم يكن أحد يعتقد صراحة ما ورد في أسطورة بروميتيوس من أن الآلهة صنعت الإنسان الأول من طين. كل هذا أدى بالإغريقي إلى الاعتقاد - أثناء الحديث عن الكون ونشأته - بأن الآلهة نتيجة لهذا العالم وليست سبباً أو مبدعاً في نشأته. وهذا ما أدى أيضاً بآرسطو إلى الاعتقاد بأن الكون من بعدة عهود. وأن الحاضر ليس بالضرورة آخر هذه العهود. فلا شيء يضمن أن حكم زيوس هو حكم خالد<sup>(4)</sup>.

#### د - الأسطورة الإغريقية مع وجهة نظر فاعلي الإغريق

إن مواقف الفلاسفة والكتاب والمؤرخين الإغريق من الأسطورة تندرج عموماً في إطار التصورات الآتية:

## الفكر التاريخي

١- الأساطير مجرد طيال يتحدث عن لاشيء بواسطة اللاشيء، وهي أحسن الحالات هي لعب مجاني، قليل القيمة، صغير الشأن. وهي أسوأ الحالات هي لعب خطير مفسد للفكر والأخلاق بسبب النتائج التي يمكن أن تستخلص منه.

٢- الأساطير لها أساس من الحقيقة، إنها تتحدث عن شيء ما من أجل شيء ما - أو بمعنى آخر إنها توظف المجاز لكي تقول «بطريقة مطابقة» ما كان من المفروض أن نقوله «حقيقة». وبذلك فهي كثيراً ما تلجج في إخفاء ما تتحدث عنه، لكنه من الممكن، بل من الضروري، اكتشاف هذا الشيء الذي تخفيه، إذا ما تمت مسامحتها بالشكل الصحيح، وبذلك يمكن أن نقول إن آلهة الأساطير هم في حقيقة الأمر أبطال معدنون ومؤسسون، ألهم معاصروهم، وكذا الأجيال اللاحقة من أجل تقديم ذكراهم.

٣- الأساطير تتحدث عن حقيقة غير الحقيقة التي تظهرها في خطاياها العقلاني، إنها تحكي عن «الأصل» أو عن «النهاية» كسبب دائم<sup>(١٧)</sup>.

وتجدر الإشارة إلى أن التربة الفكرية في بلاد اليونان - التي كانت تكمل التربة البدنية القائمة على الزراعة - كانت تقوم أساساً على الموسيقى التي لها علاقة ضيقة بالشعر التي يحتوي، فيما يحتوي عليه. **على الأساطير، وبذلك** اتخذت الأسطورة كوسيلة من وسائل تربية الجيل الناشئ لمدة طويلة، إلى أن ظهر في الربع الأخير من القرن السابع قبل الميلاد ما اصطلح عليه فيما بعد بالفلسفة. فكان هذا التوجه من التفكير الجديد يسعى إلى أن يتطور في اتجاه معاكس للميتولوجيا، لأنه كان يرجع أنه قديم هو الآخر على أن يلعب دوراً تفسيرياً تجاه الآلهة والعالم والبشر. وبذلك صارت الفلسفة تطالب بالدور الأول في التربية، كما أنها صارت تخضع للميتولوجيا لتقد جذري تركز منطقيته على الجانب التفسيري. وكذا الجانب المقياسي، إلا أن هذا لا يعني الغياب الكلي للتعايش بين الفلسفة والميتولوجيا الإغريقية، بل على العكس من ذلك، فإن الميتولوجيا استطاعت أن تحيا، إلى حد ما، داخل إطار الفكر الفلسفي لكل من الفيشاغوريين وفلاسفة العصر الكلاسيكي. إلا أن هذا التعايش لا يعني تعايشاً بين الفلسفة والميتولوجيا بمفهومها القديم، وإما تعايشاً بين الفلسفة والميتولوجيا بمفهومها الجديد. إذ صار هناك نوع من التمييز بين الميتولوجيا التي تقوم عليها الفلسفة، والميتولوجيا التي تستلهمها التراجيديا.

هني التراجيديا تم إعادة تأويل الأساطير وفق المتطلبات السياسية والخطبية لأثينا التي بدأت تعيش في ظل الديمقراطية، أما الفلسفة فقد صارت تعيد تأويل الأساطير وفق المتطلبات الإستعمولوجية والخطبية لأشخاص جعلوا العقل مبدأ أعلى. وهي كلتا الحالين دخل تغيير على قانون ونظام الميتولوجيا، حيث فقدت المركز الأول، وصارت في موقف تبعية لكل من الفلسفة والتراجيديا، وما تفرضانه عليها من مبادئ خارجية<sup>(١٨)</sup>.



وتظهر الأسطورة عند أفلاطون كخطاب شفوي ثقل بواسطته جماعة ما كل ما تحتفظ به ذاكرتها عن ماضيها إلى الأجيال اللاحقة. سواء تمت بؤرة هذا الخطاب من طرف أحد تقنيي التواصل (كالشاعر مثلا) أم لا. ويعيب أفلاطون على الأسطورة كونها خطاب لا يمكن التأكد من صحتها - أولا - ولا يمكن الاحتجاج به ثانيا<sup>(11)</sup>. ويعيز أفلاطون بين طريقة صناعة الأسطورة وطريقة إرسالها. لهذا نجد في الحق الأفلاطوني عددا لا بأس به من المعلومات المهمة حول طريقة صناعة الأسطورة. أما طريقة إرسالها فهي موكولة - حسب رأيه - إما إلى المتخصصين كالمروء والمثلكين والجوقة، وإما إلى غير المتخصصين الذين يتميزون عادة بالتقدم في السن وبقناعاتهم إلى جلس الإثاء. وغالبا ما يستعين أولئك الذين يصنعون الأسطورة أو يحكونها أو يجسدونها بالكلام وبالوسيقى، وبالرقص. وإذا ما أحدثت الأسطورة من خلال كل هذه العناصر تأثيرا عاطفيا على المستمعين، فإن ذلك ناتج - حسب أفلاطون - عن أنها تخاطب على الخصوص أكثر أجزاء الروح الإنسانية انحطاطا. ونظرا لكون الأسطورة تحكي دائما عن أشياء ضارية في أعماق التاريخ - مما يصعب معه التأكد من صحتها لأنها لم تكن شهودا عليها أثناء وقوعها كما أن الذين نقلوها إلينا أنفسهم لم يكونوا شهودا عليها - فإن أفلاطون يرى في ذلك سببا كافيا لكي **نقيم** تمييزا جديدا **بين** التاريخ (أو الخطاب الحقيقي عن الماضي). فالأسطورة تتميز عن التاريخ **بعدم** قدرتها على التحديد الفعلي للإطار الزمني للحدث الذي تنقله. مما يزيل عن جبهة هذا الحدث، ويقلل من الجهد الذي يسمح للشخص الذي ينقل الأسطورة بأن يدخل عليها مجموعة من التغييرات. وإقامة تمييز بين الأسطورة والتاريخ لا تعني أن أفلاطون يستثنى نهائيا عن الأسطورة، بل هو يستعملها ويوظفها لتوضيح مجموعة من المواقف والآراء الاجتماعية، والفنية، السياسية، والفكرية. ولكنه غالبا ما يستعملها بعد أن يكون قد حذف منها ما لا يقبله العقل. ولا يستضيفه الفكر. وهو إن كان لا ينكر الدور البيداغوجي للأسطورة وضرورتها لتحقيق تربية متكاملة للأطفال إلا أنه مع ذلك يبدي نوعا من التحفظ بسوقه على شكل سؤال: هل مشترك - بنوع من اللامبالاة - الأطفال يستمعون لأي حكاية يحكيها أول قادم. فنتلقى أرواحهم بذلك أفكارا مناقضة في الغالب لتلك التي يجب أن ينشعروا بها - حسب رأينا - عندما يكبرون<sup>(12)</sup>.

أما الأسطورة عند أرسطو (٣٢٢ - ٢٨٤ ق. م) فإنها أهم جزء في التراجيديا. إنها «روح التراجيديا». غير أن هذا لا يمنع أن تكون لها أيضا علاقة بأنواع أدبية أخرى كالكوميديا والدراما الساخرية واللحمة. لكن لماذا يعتبر أرسطو الأسطورة «روح التراجيديا» أو غايتها الأساسية؟ إن الأسطورة بالنسبة إليه يمكن مشاركتها بكاثر حي، وحداثها الرئيسي ليس هو تصرف الإنسان، ولكن علاقته بالمعبود والضفاء. فالأسطورة - ومن خلالها التراجيديا - لا تظهر الطبايع بشر ما تظهر الفكر. ويرى أرسطو أنه ليس من الضروري أن يلتزم الشاعر

التزاما حرفيا بالأساطير التقليدية المتداولة، بل عليه أن يكون صانع أساطير. وإذا كانت الأساطير التقليدية قد صادقت نجاحا كبيرا عند نقلها إلى عالم التراجيديا، فلأنها كانت تعتبر كأنماط أصلية أساسية<sup>17</sup>.

وليسو الأسطورة عند أرسطو كخطاب مقابل للخطاب الذي يصنعه الفيلسوف. أي الخطاب الذي يمكن الاحتجاج به، وهو ما يصفطح عليه «بالوجوس» (Logos)، هذه الأسطورة لا يصنعها الشاعر عن طريق خلق شيء ما من عدم، ولكن عن طريق إعادة تناول عنصر أو عدة عناصر تنتمي إلى التراث - سواء تمت بلورتها شعريا أم لا - ليحافظ على ذكرى معينة وفق سياق معين. وهكذا فالأسطورة عند أرسطو تقليد دينامي للحدث، إنها نظام يشكل كلاً، وتتخذ لنفسها مكاناً في اللازم على الرغم من أنها تستمد مواضيعها من التاريخ بمفهومه الواسع، وبذلك فإن هذا الفهم الأرسطي للأسطورة، يشبه ما نستخدمه اليوم «بالبنية». فالأسطورة عند أرسطو نظام شعولي يشكل «مجموعة». هذا النظام يظهر كشبكة علاقات، وكرسمة مجردة، ويرى أرسطو أن الترسيمات المكونة للأسطورة هي:

- ١- الإنسان الطيب ينتقل من السعادة إلى الشقاء.
- ٢- الإنسان الشرير ينتقل من الشقاء إلى السعادة.
- ٣- الإنسان الشرير هذا ينتقل من السعادة إلى الشقاء.
- ٤- الإنسان الوسط - الذي لا هو خير كل الخير، ولا هو شر كل الشر - ينتقل من السعادة إلى الشقاء، وهذه الترسيمات الأربع للمكونة للأسطورة تسمح - حسب الجالات التراجيدية - على الشكل الآتي:
- أ - البطل يعلم ويعمل.
- ب - البطل لا يعلم ويعمل.
- ج - البطل يعلم ولا يعمل.

وهكذا فنظام الأسطورة يعرف تحولات تماماً «كالبنية». ودينامية الأسطورة تظهر على وجهين:

أولاً: مضمونها متحركة حيث يتم الانتقال من وضعية إلى أخرى، والركيزة الأساسية للأسطورة هي الانتقال بالبطل من الشقاء إلى السعادة، أو من السعادة إلى الشقاء.

ثانياً، يمكن لنظام الأسطورة أن يتغير وفق المؤثرات الخارجية، حيث يتم إخفاء أو إظهاره من حيث الأحداث.

وبما أن الأسطورة هي تقليد حدث ما، فإن هذا التقليد يجب أن يكون واحداً وثاماً، وأن تكون أجزاء الحدث مجتمعة ومتداخلة، حيث إن كل حذف أو تحويل لجزء من هذه الأجزاء يؤدي إلى اختلال وتغيير المجموع، إذن فكل العناصر الضرورية للبنية لابد وأن توجد والا اختفت هذه الأخيرة أو تركت مكانها لبنية أخرى. ويتبين أن تتبع نهاية الأسطورة من

الأسطورة ذاتها. وبذلك فإن الأسطورة تملك نوعاً من الاستقلالية والتحكم الذاتي. تماماً كالتيهية - وهذا ما يجهله الشاعر أحياناً في نظر أرسطو<sup>(٣٧)</sup>.

أما بلوتارك (٥٠ - ١٢٥ م) فيرى أن الأسطورة تتمتع بوظيفتين هما:

الأولى: رسم فكرة ما وإعطائها مظهراً ملموساً يجعلها في المتناول.

الثانية: نقل هذه الفكرة إلى مستوى أعلى في أذهان تجربة أكثر شجاعة. ولا شك أن هذه الوظيفة الثانية هي وظيفة مقدسة في إطار ديني.

ويؤكد بلوتارك أهمية التأويل الذي يدفع إلى اكتشاف تعدد الرموز وإلى تلك التشابهات والتماثلات التي يمكن التعلم أن يوظفها كادوات تعليم. لذلك نجد يقول: «لا يجب استعمال الأساطير كما يستعمل البراهين القاطعة. وإنما يجب أن تأخذ من كل أسطورة ماله علاقة بالموضوع. وأن تعرضه مع ما يشابهه»<sup>(٣٨)</sup>. وبذلك فإن بلوتارك يساهم إلى حد بعيد مفهوم المعرفة في الحضارة الهيلينية القائم على معرفة الشيء بما يشبهه. ومعرفة الحقيقة بما يمثلها. فبالأسطورة عند بلوتارك تعطي فكرة جبروتية أحياناً، ولكنها بمثابة الحقيقة. والأسطورة عنده لا تعوض التعليم، ولكنها تسببه وتحضر له وتختصره. ولا يعمل في نظر بلوتارك إلى طيها التعبير الأسطوري والرمزي إلا الحكماء. أما إذا كان عامة الناس أو «الأرواح البسيطة» يتقنون عند فهم الصورة فقط، فإن هذا لا يعني أن التعبير الأسطوري لم يفهم معناه، وإنما يعني أنه أثر عليهم حسب قدراتهم التعبيرية. بل يذهب بلوتارك أبعد من ذلك ليقول أن البشر العاديين لا يمكنون أحياناً إلا أن يتركو الأسطورة تعاليم عليهم سحرها دون أن يتساقوا وراءها إلى عالم تعوض فيه العلامات السحرية العلامات المنطقية. والأسطورة فيه هي الطريقة الوحيدة والممكنة للتعبير.

وهكذا يمكن أن نلاحظ أن الأسطورة لا تشكل بالنسبة إلى هؤلاء المفكرين حداً فاصلاً بين الخيال والتاريخ. فإذا كانت الحكايات الأسطورية ترتدي أحياناً أثواب المفامرات والرموز، فيمكن أن نزع عنها هذه الأثواب ليظهر التاريخ عازياً للعيان. إن هذه الأساطير الإغريقية هي القلب النابض للمعرفة التقليدية، حيث نجد فيها طرحة لأهم المواضيع: الضرب وتفسير الجيوش، وتفسير الحكم، وتربية الإنسان، والممارسات الطقوسية، وطقوس القرايين، وتعلاج الحياة الأسرية، والعلاقات التي تربط الإنسان بالآلهة... إلخ.

وبذلك فإن الأسطورة الإغريقية حاضرة في كل المجالات. إنها حاضرة في الحياة الدينية والاجتماعية، والسياسية، ومجسدة على المسرح ومروسة على الأواني. تأخذ أحياناً مظهر التاريخ، وتتخذ أحياناً أخرى مظهر الملاحم، وتتخذ في كثير من الأحيان شكل علم يشرح ويحل ويفسر الظواهر الطبيعية بمنظور وسائل بدائية. هذا بالإضافة إلى العلاقة الجوهرية بين الأسطورة الإغريقية وبين الفن والفكر والأدب.

## ٢- الأسطورة الإفريقية والمصرح الإفريقي

يُسمّى «بيير غريمال» Pierre Grimal حياة الأساطير الإفريقية إلى 1958 م. مصور: العصر اللاتيني، والعصر التراجيدي، والعصر الفلسفي. وفي كل هذه العصور كانت الأسطورة الإفريقية متبلورة

وخاصة اللامع، أي أننا لا نعرف شيئاً عن «شكلها البدائي»<sup>(١)</sup>. والعصر الذي يهتماً في هذا المبحث هو العصر التراجيدي، الذي عندما تحدث عنه، فإننا نبنّي حديثاً عادة على أعمال التراجيديين الثلاثة التي احتفظ لنا بها التاريخ، وهي: سبع تراجيديات لأستيفانوس، وسبع تراجيديات لسوفوكليس، وثمان عشرة تراجيدية ليوريديس.

ونجد الإشارة إلى أننا حين نتحدث عن التراجيدية الإفريقية، فإننا في حقيقة الأمر نتحدث عن حوالي ثلاثين تراجيدية من أصل ألف تمت كتابتها، إلا أن الغريب في الأمر هو أن هذه التراجيديات التي يهاجر هدها الثلاثين، والمدة تاريخياً عبر فترة تناهز التسعين سنة، لا تعطينا فكرة عامة عن التراجيدية الإفريقية قطعاً وإنما عن تاريخها وعن تطورها أيضاً<sup>(٢)</sup>. ومن الملاحظ أن التراجيدية الإفريقية قد استلهمت اللغة نفسها التي قامت عليها الملحمة.

صحيح أن هناك مسرحيات ذات علاقة بأعياد الآلهة ديونيسوس، وتشكل «عبادات باطوس» ليوريديس المثال الوحيد الذي احتفظت إليه التاريخ ومسرحيات لها علاقة ببارز الأحداث التاريخية المعاصرة لشعراء التراجيدية - وتشكل مسرحية «الفرس» لإستيفانوس المثال الوحيد الذي وصلنا - إلا أن التراجيدية الإفريقية، قد ارتبطت دائماً بالأساطير نفسها التي ارتبطت بها الملحمة: كحرب طروادة، ومنجزات هرقل، ومغامري أوديب، وسفلاته، وهذا شيء عادي عادت الملحمة قد شكلت لعدة قرون الجنس الأدبي بامتياز. بل إن اللغة الملحمة كانت هي اللغة الطبيعية لكل عمل فني، إذن فلي كل تراجيدية إفريقية يعاد تناول أسطورة معروفة، ومتداولة وفق مشاغل المدينة ( Cité ) هي تلك اللحظة، ودخل سيقا مشاكل الجوانب الدينية، والأخلاقية، والسياسية... إلخ. ولم يكن شعراء التراجيدية الإفريقي قد اكتشفوا، في هذه الفترة، أنه يمكنهم أن يختاروا مواضيع تراجيدياتهم، فكانوا يرون في الأسطورة موضوعاً لا مناص من استلزامه. ولعل ذلك راجع أيضاً إلى تلك العلاقة الضيقة الموجودة بين الأحداث في كل من الأسطورة والمصرح. ففي الأسطورة من الحرية والجمالية التشكيلية ما يجعلها عنصراً من عناصر المطلق المرامي.

ونجد الإشارة إلى أن الشعب الإفريقي لم يكن يعفل كثيراً بالأحداث التاريخية الحديثة بقدر ما كان يهتم بالأحداث الضاربة في أعماق التاريخ. هذه الأخيرة كانت تحتل مكانة بارزة في التربية والوعي الإفريقيين؛ فاستيفانوس مثلاً، لم يكتب مسرحية «الفرس» إلا العام (١٧٣ ق. م-)، أي لعلى

سنوات بعد انتصار الإغريق على الفرس. فهو لم يستلهم الموضوع في حيته، وإنما انتظر أن يصبح حدثاً ماضياً، فلهذا تحدث لماضي من الحالة والقداسة ما ليس للحدث الحاضر.

ولعل الأمر المثير للدهشة، هو أنه على كثرة الأساطير التي تحفل بها الميثولوجيا الإغريقية، إلا أن شعراء التراجيديات الإغريق استلهموا كلهم تقريباً الأساطير ذاتها، وإن كان هذا لم بعضهم من معالجتها بطرق مختلفة. ولقد كان على هؤلاء الشعراء، وهم يتناولون الأسطورة نفسها بطرق مختلفة أن يحترموا التواتر الأساسية للأسطورة، ثم انطلاقاً من هذه التواتر يمكن أن نبرز حرية الإبداع لدى كل شاعر<sup>(1)</sup>.

ولابد من التنبيه هنا إلى أن شعراء التراجيديات الإغريق لم يكونوا فلاسفة، وإنما رجال مسرح. أي أنهم لم يوظفوا الأسطورة من أجل طرح أفكار مجردة، وإنما كان توظيفها من أجل الخلق الدرامي. صحيح أن التراجيديات كانت تحيل مجموعة من المشاغل، سواء منها مشاغل العصر أو مشاغل الشاعر نفسه: كالفضاضة الوطنية، والمواقف الدينية والأخلاقية، لكن المهم هو رؤية الشاعر الجديدة للأسطورة، انطلاقاً من طياله، هذه الرؤية التي تجعله يعيد تشكيل الأسطورة ويحولها إلى مسرحية تراجيدية.

ولم يكن توظيف الأسطورة في المسرح الإغريقي توظيفاً للأسطورة برمتها، وإنما كان توظيفاً الجزء معين منها. أي أن المسرحية تقوم على حدث معين من أحداث الأسطورة، أو على موقف، من مواقفها. ولعل هذا يرجع إلى تأثير التراجيديات بالهجعة - كما أشيرنا إلى ذلك سابقاً - حيث إن للهجة نفسها لا تعرض لأساطير بأكملها، وإنما أجزاء منها: فالإلياذة مثلاً، لا تغطي حرب طروادة، برمتها، وإنما تتحدث عن حلقة من السلسلة الأخيرة للحرب، وهي غضب أخيلس (La colère d'Achille). ولعل هذا ما جعل أرسطو يؤكد أن كل الذين حاولوا تناول أساطير بأكملها - بخلاف ما كان يفعله إسطنبولس وبوريديس - قد فشلوا في المسرحيات التراجيدية<sup>(2)</sup>.

ولقد كان بإمكان الشاعر التراجيدي أن يقيم ثلاثيته على ثلاثة أحداث من أسطورة ما، شريطة أن تكون غنية بالصراعات من أجل أن تحقق التوتر الدرامي للنشود. فيقيم بذلك كل مسرحية من هذه الثلاثية على حدث من هذه الأحداث، على أساس أن تكون هذه المسرحيات قصيرة. فتمرض المسرحية الأولى مثلاً مقتل أجا معنون، وتعرض الثانية انتقام أوريسست، وتعرض الثالثة محاكمة أوريسست. علماً بأن مقتل أجا معنون وانتقام أوريسست ومحاكمته، أحداث تنتمي إلى الأسطورة ذاتها، أسطورة إليكترا.

إن استلهم شعراء التراجيديات الإغريق لأسطورة ما، لا يعني التقيد العرقي بما جاء فيها. فإذا كان البطل مثلاً في الأسطورة بعد نموذجاً ينتمي الاحتذاء به، فإن التراجيديات الإغريقية تحول البطل الأسطوري إلى إنسان يماني صراعاً داخلياً لأنه مضطرب إلى انطواء قرار حاسم في لحظة معينة، وإلى توجية عمله وجهة معينة في عالم القيم فيه غير واضحة والأشياء متحولة وغير

منهما بطلان لا حدود لشجاعتهما. وكل واحدة منهما صارمة وأبوية، وأخيرا كل واحدة منهما بحركتها احترامها للموتى.

لقد عاصر سوفوكليس التطور الأخلاقي الذي عرفته أثينا، حيث تمت إعادة النظر في الأخلاق الأرستوقراطية القديمة على ضوء العقل. وظهرت سرعات ومواقف جديدة، انطلاقا من هذا التطور. فتمحورت بذلك الشخصيات الأسطورية التي وُلِّفها سوفوكليس في تراجيدياته إلى منحوتة باسم العالم الجديد، تطرح قضايا لم تكن موجودة أصلا في الأسطورة، وتصور قيمها تتطلب الشيء الكثير من الإنسان، وتجعل منه القاضي الوحيد على تصرفاته. ولعل ما يميز تراجيديات سوفوكليس هو أنه يحاول الإحاطة بمشكل البطولة عن طريق طرح مجموعة من الأسئلة: التنازل أم عدم التنازل؟ الإذعان أم عدم الإذعان؟ الاقتناع بالوأي الآخر أم عدم الاقتناع به؟

وهذه التساؤلات تفرز لنا نوعين من الأبطال في تراجيدياته هما:

- 1- أبطال معاندون: وعنادهم يؤدي إلى الوقوع في الخطأ مثل كرهيون في مسرحية «أنتيجون» وأجاممنون في مسرحية «أجاكس». وهؤلاء في مسرحية «نساء تراخيس».
- 2- أبطال يحظون باحترامنا وتقديرنا لأنه لا شيء يحلهم أساسا: كآنتيجون، وإليكترا، وأجاكس. ولعل ما يميزهم عن النوع الأول هو القضايا والأفكار التي يدافعون عنها. إن الأساطير التي استلهمها سوفوكليس جعلت تراجيدياته تتميز بكثرة الأبرياء الذين تم تحميمهم وسحبهم، كما تتميز بكثرة الآلام الجنسية والموتية، ولكنها على الرغم من ذلك أساطير استطاع - من خلال التصرف فيها - أن يجعلنا نحترم الإنسان، ونحب الحياة. نحترم الإنسان في شكل البطل الذي يتجاوز حدود الشجاعة الإنسانية. ونحب الحياة، لأن كل واحد فيها يحاول أن يقوم بأحسن ما يمكن القيام به<sup>(1)</sup>.

ويتميز سوفوكليس أيضا بقدرته على أن يختار من بين أكثر الأساطير تعقيدا ذلك الجزء البسيط منها، الذي يمكنه من عرض مختلف الطبائع، ومن تسليط الضوء على أكثر جوانب الحياة الإنسانية تعقيدا. فسوفوكليس معروف بحرية التصرف في الأساطير، واختياره وتركيزه على التفاصيل التي تمكنه من التعبير عن فكرته بشغافية ووضوح<sup>(2)</sup>. ولعل هذا يبدو واضحا في تراجيديات مثل «أوديب ملكا» و «أنتيجون»، وإليكترا، ونساء تراخيس.

أما يوريپيدس فعلى الرغم من أنه لم يكن يصغر سوفوكليس إلا بضع عشرة سنة، فإنه كان ينتمي مع ذلك إلى عصر ذهني مخالف لمصر هذا الأخير. ولقد كان متفتحا على كل التيارات، لذلك عكس في مسرحياته عددا من الأفكار والقضايا الجديدة. كما أن أبطال الأساطير التي استلهمها في تراجيدياته أصبحوا أقرب إلى الحياة اليومية، مما كان عليه أبطال إسخيلوس وسوفوكليس، ولعل هذا راجع إلى عنايته الكبيرة برصد حياتهم النفسية، حيث يلتقي

قوى مرعبة تدخل في إطار المعتقدات البدائية، حيث الموتى يعودون، والإنسان يقع فريسة للكوابيس والرؤى.

إن إسخيلوس وهو عميد صياغة الأساطير الإغريقية يريد أن يثبت أن العدالة حتى عند الآلهة، هي ثمرة الوقت، كما أن هذه العدالة الإلهية تمر عبر المعاناة، أي أنه لا يفهمها، ولا يحسها إلا من عرف المعاناة، ثم إن هذه العدالة الإنسانية تقتضي أن يكون الإنسان مسؤولاً عن أفعاله، وفي مسرح إسخيلوس كل الشخصيات مسؤولة عن أفعالها مسؤولة كاملة<sup>(1)</sup>. وإذا كان الأساطير الإغريقية تسمح لإسخيلوس بالحديث عن العدالة الإلهية، فإنها تسمح له أيضاً - بقتل ما تحتوي عليه من جرائم قتل عائيلة - بالحديث عن الحياة الإنسانية، وعن الحرب، والسلم، وكل القيم المحيية إليه. وإن كانت الحرب تلقي بظلالها على أغلب أفعاله، فليظهر من خلالها فظاعة موت الأبطال، وما تعانيه الإنسانية من وبائات الحروب، وعن حصار، وسرقة، ونهب، واستعباد... لذلك فهو يدعو في مسرحياته إلى احترام الحياة واحترام الشعب. كما أنه يدخل في كل الأساطير التي يستلهمها - وهي في الغالب أساطير تتعلق بسفالاته أو عائلته أو أشخاص - تلك الشخصية الجماعية، شخصية المدينة (أثينا ها). وإذا كانت مختلف الروايات تنسب إلى أن إسخيلوس قد كتب مسرحيات يتراوح عددها بين اثنين وسبعين وتسعين مسرحية، فإنه لم يصلنا منها سوى سبع تراجميديات، ست منها تقوم على أساطير هي: ١- التضارعات، ٢- السبعة ضد طيبة، ٣- أوديسيوس في الأجلال، ٤- أجاممنون، ٥- حاملات القرايخ، ٦- آلهة الرحمة (أو الصافحات)، وهي ثلاثية تضم ثلاث مأساة، أما المسرحية السابعة، «الفرس»، فهي الوحيدة التي لم تستلهم الأسطورة كما سبقت الإشارة إلى ذلك، وهكذا يكون إسخيلوس باستلهامه لأسطورة أوديب، وأسطورة إيكترّا قد خصص مجموعة من تراجميدياته لتصوير مصير الأسر الشهيرة كآسرة «آل لايداكوس» (Laidekos) في ثلاثية، «الابوس»، و«أوديسيوس»، و«السبعة ضد طيبة»، هذه الأخيرة التي تعتبر الجزء الوحيد الذي وصلنا من هذه الثلاثية.

وتجدر الإشارة إلى أنه نتيجة للأزمات التي عرفتها الأرستوقراطية اليونانية، فإنه قد وجدت عدة أساطير تتحدث عن القضاء والقدر، وتصور سيطرة القدر على حياة الإنسان، كما نتحدث عن معاناته في سبيل تغيير مصيره، وفرض إرادته الحرة. وقد استفاد إسخيلوس في تراجميدياته من هذه الأساطير لتصوير هذا الصير المحتوم تصويراً فنياً ومنطقياً<sup>(2)</sup>.

أما سوفوكليس، فإنه يضع الإنسان في مركز الكون، ويملاً تراجميدياته بمناقشات حول التعريفات والتواجبات، وهو بذلك يؤمن بأهمية وعظمة الإنسان، ويقيم صوراً لأبطال لا يشبه أي شيء من عزمهم، حتى وإن تعلّق عنهم كل من يحيط بهم، ولو بدت الآلهة وكأنها تتلاعب بمصائرهم، ولعل أحسن من يمثل هذه الصورة في تراجميدياته أنتيجون، وإيكترّا، فكل واحدة

## الفكر التاريخي

الخطوط والنزاع أحياناً، لكنه مع ذلك قدر أقل حضوراً من القدر عند إسكيليوس. قدر منفتح على مفاهيم جديدة، كالعبدية والمسؤولية. وتظهر الثورة الفكرية أكثر وضوحاً في أعمال يوريبديس. فلم تعد الأسطورة بالنسبة إليه إلا وسيلة، والحدث الذي تقوم عليه - مهما كان كبيراً - يتحول في تراجمدياته إلى حجم عادي في حياة عائلة عادية، بل إنه صار من الممكن أن يتعصر أشخاص عاديون في تراجمدياته بفعل نبلهم وكرم أخلاقهم على أبطال وبطلات تحركهم رغباتهم وضميرهم الإنساني.

إن التراجمديين الإغريق يؤمنون من خلال استلزامهم لأحداث معينة من الأساطير أن الفعل الإنساني لا يملك من القوة ما يجعله يستغني عن قوة الآلهة، ولا يملك من الاستقلالية ما يجعلنا نتصوره خارج إرادتهم. فمن دون حضور الآلهة ومساعدتهم، لا يبدو الفعل الإنساني أن يكون مجرد سراب، أو على الأقل يعطي نتائج عكسية لما كنا نأمل. وأغلب الأجزاء التي يختارها التراجمديون الإغريق من الأساطير، هي تلك التي تعكس اللحظات التي يكون فيها الإنسان مطالباً باتخاذ قرار، أو مجموعة قرارات، ثم يستقر بعد ذلك فريسة لهذه القرارات. وتبدو الآلهة في هذه اللحظة وكأنها غريبة عنه، ويصعب فهم اهتمامها كما يصعب فهم رمودها على تساؤلاته واستشاراته. فتبدو هذه الردود غامضة ومبهمة كتموض وإيهام لحظة اتعلا القران.

وإذا كانت التراجمديا الإغريقية تقتل إلى خشية الفسح الأسطورة بطل من الأبطال، فإن هذه الأسطورة تشكل في الحقيقة ماضي المدينة (كذلك هذا)، ماض من القدم يمكن، حيث يبدو الفرق واضحاً بين التقاليد الأسطورية التي يعكسها وبين الأشكال الجديدة للمؤسسات القانونية والسياسية، ولكنه في الوقت نفسه ماض قريب إلى درجة أن صراعات القيم مازالت حاضرة، ومازالت تعارض التأثير تقسمه على نفوس الناس<sup>31</sup>.

لقد حافظت الأساطير الإغريقية حتى عندما تحولت إلى تراجمديات على خشية المسرح على عنصر أصلي هو الجو الديني الذي أصبح من معجزات التراجمديا، فالبطل الأسطوري عندما يتحول إلى بطل تراجمدي، ومهما حاول أن يكون إنساناً عادياً، وأن يشارك البشر العاديين نزواتهم، ورغباتهم، وآلامهم، فإنه يظل مع ذلك يتحرك داخل عالم أكبر من العالم الإنساني العادي، عالم تله لسات إلهية.

وإذا كانت بعض مواضيع التراجمديات القائمة على أساطير قد تبدو بعيدة وغريبة عنا، فإن الأمر لم يكن كذلك بالنسبة إلى الإغريق في القرن الخامس قبل الميلاد، المجتمعين في إطار الاحتفالات والمهرجانات. فلكه المواضيع كانت تشكل تراثاً مشتركاً بالنسبة إلى الشعراء، والمثليين، والجمهور. كما أن هذه المواضيع كانت تشكل ماضياً، ليس الماضي ب مفهومنا نحن، ولكنه الماضي كما يتصوره ويراه أفراد المجتمع الذين كانت تكتب لهم هذه التراجمديات<sup>32</sup>.



الضوء على جميع جوانب حياتهم، كما أنه يطرح من خلالها القضايا السياسية اليومية، فيدين ويناقش، ويحتج - كما أنه كان يجب أن ينزل بأبطائه من عليائهم، وأن يعتمد بهم عن عالمهم الأسطوري. فأبطال الأساطير يتحولون على يديه إلى بشر عاديين، يتكسبون الضعف الإنساني، ويخضعون لمواقفهم، ورغباتهم، ومصالحهم. وهذا ما جعله يهتم كثيرا بقضية الخطأ والخطأ، ويناقش كل مواضيع الساعة كالأنظمة السياسية، والظلم أو الحرب، والوراثة والتربية، والحياة العملية أو الحياة القاملية، وكذا القضية أو الرذيلة الممتلئة في المرآة. وتجدر الإشارة إلى أنه لم يكن يؤمن بالآلهة ذلك الإيمان البسيط، والكامل الذي كنا نجده عند من سبقوه، إنه شاعر يحمل أفكارا جديدة، ويخضع كل شيء للسؤال. هذا لا يعني أنه لم يكن متدينا، ولكنه كان يخضع الدين نفسه للأفكار الجديدة. هذه الأفكار الجديدة جعلته يناقش الأساطير نفسها، وكذا الصورة التي تعطيها عن الآلهة، فيسجل ابتعاد بعض الأساطير عن الحقيقة، ويفرض أن تكون الآلهة دائما معسرا للشر، وأن تكون ضعيفة ومحتاجة، هذا لا يعني أنه يدافع عن الآلهة، ولكنه يطرح الصورة التي يريد أن يكون عليها الدين، دين خالص، بعيد عن الاستبدادات البدائية، كما أنه كان يريد أن يكون وجود الآلهة وجودا ورجيا لا وجودا مافيا. وهذا ما تعكسه مقولة هيلروفون - Bellérophon - إحدى شخصيات يوربيدس: «يقال إن هناك آلهة في السماء، ليس هناك آلهة، إلا إذا أردنا ببلاتينا أن نؤمن بالحكايات القديمة»<sup>(24)</sup>.

لقد آمن يوربيدس بأنه لم يبق من الفكر تحتل الآلهة مكانة لها يجرى في العالم، ففي مسرحياته «ميدبا» و«اندروميدا» و«هيكوب» و«الضارعات» و«هيلين» و«الفونقيات»، لا يجعل المسؤولية لأي إله عن أي حدث من الأحداث التي يعيشها أبطاله. فالأحداث تتحكم فيها العواطف والرغبات، بل إن هذه الرغبات والعواطف هي أصل آلام الإنسانية. لقد صارت الشخصيات الأسطورية عند يوربيدس مجرد وسيلة يجعل معاصريه من خلالها يتحدثون عن أنفسهم بحرية.

وهكذا نلاحظ أن الأسطورة الإغريقية كانت تمنح الشاعر التراخيدي الإغريقي حرية اختيار المواضيع، والأحداث والشخصيات. كما أنها تمكنه من الإبداع ومن إعطاء التوابل الخاصة. والأسطورة نفسها عندما يستلهمها أكثر من شاعر، وتخضع لأكثر من تفسير وتأويل، فإنها تعكس التطور الذهني والأخلاقي السريع الذي تعرفه الأجيال المتلاحقة، فإذا كان إسكيليوس يمثل الماضي، والخشوع التقليدي لقوى ما فوق الطبيعة، ويقبل بسهولة المعتقدات القديمة، وينقل إلى خشية المسرح تحكم القوى الإلهية في مصائر البشر، فإن الأمر سيختلف مع سوفوكليس - صحيح أنه لم يتخل عن الجانب الديني التقليدي، لكنه لم يخصص المكانة الأولى في تراجمه للآلهة، سيظل القدر مع سوفوكليس يتحكم في مصير الإنسان، ويفرض عليه

## أولاً : علامة القضية

يميز فجنشتاين بين القضية وعلامة القضية. فعلامة القضية هي القالب الحسي الذي نعبر به عن القضية، أي الكلمات والأشكال المكتوبة والتلوونة، وعلى ذلك فالعلامات هي صلة الوصل بين القضايا

والوقائع. ولكن ما القضية؟

«إن القضية هي المعنى القائم في الذهن الذي نرسم به الواقع الخارجي»<sup>(1)</sup>. ولذلك قال فجنشتاين: «إن الفكر (والفكر يتصل إلى قضايا) هو الرسم التطبيقي للوقائع»<sup>(2)</sup>. أما علامة القضية فهي التي نعبر بطريقة حسية عن ذلك الرسم. ذلك أن العلامة هي الجزء «الذي يمكن إدراكه بالحواس»<sup>(3)</sup>.

لننتقل إلى فجنشتاين:

٢.٢ - يمكن التعبير عن الأفكار في القضايا على نحو تطابق فيه أشياء يدور حولها التفكير مع عناصر علامة القضية.

٢.٢.١ - ولذا أسمي هذه العناصر «بالعلامات البسيطة».

٢.٢.١.١ - إما نستخدم العلامة المبركة بالحواس التي تتألف منها القضية (علامة صوتية- مكتوبة....)، نستخدمها كما لو كانت شيئاً يمكن ما يمكن أن يكون حادثاً من أمور الواقع.

٢.٢.١.٢ - سأسمي العلامة التي نعبر بها عن الفكر بعلامة القضية، وبهذا تكون القضية هي علامة قضية من حيث مسيراتها للعالم.

٢.٢.١.٣ - وعلامة القضية هي ذاتها والفة.

هكذا يتضح لدينا، أن المقارنة بين اللغة والعالم إنما هي في حقيقة الأمر مقارنة بين عناصر علامة القضية وبين الأشياء التي تكون الوقائع. وطالما أن عناصر علامة القضية هي الأسماء، فإن المقارنة إنما تكون بين الأسماء والأشياء.

## ثانياً : القضية والمعنى

للقضية معنى لكن ليس لها مدلول خارجي Reference أما الاسم فله مدلول خارجي ولكن ليس له معنى، فالقضية ليس لها مدلول خارجي لأنها لا تشير إلى أشياء الوجود الخارجي، وإنما الذي يدل على الأشياء هو

الاسم، ذلك لأن «الاسم يدل على الشيء، والشيء هو دلالة». أما معنى القضية فيتحدد بنية القضية. وحدى تعبيرها عن بنية الواقعة. أما بنية الواقعة فهي: «الوضع الكلي المتبادل بين الأشياء»<sup>(4)</sup>. أي ترتبطها على نحو معين، يقول فجنشتاين: «إن تفكيرنا في معنى القضية هو عبارة عن النظر في مسيطرة الإسقاط لأصله، أي في مسيرة بنية القضية لبنية الواقعة. غير أن الفرق الأساسي بين

ويمكن أن نقول في نهاية الأمر، إنه إذا لم يكن الشكل الأدبي للتراجيديا قد تغير كثيرا انطلاقا من إسخيولوس، مروراً بسوفوكليس، ووصولاً إلى يوريبيدس، فإنه مع ذلك قد تغيرت أشياء أخرى. فقد تغيرت الوسائل الأدبية، والذوق، والأفكار، وإن ظلت التراجيديا قائمة عند كل واحد منهم على عنصرين مهمين هما: الماضي الأسطوري، والحاضر السياسي.

وكما لا حظنا فإن كل أسطورة إغريقية لها أصل، ومرحلة ملحمية، ثم مرحلة تراجيدية، وأخيراً مرحلة فلسفية، وإذا كنت قد أوليت اهتمامي في هذا البحث للمرحلة التراجيدية، فإنني سأحاول في البحث التالي أن أرى كيف انتقلت الأسطورة الإغريقية إلى باقي أرجاء البحر الأبيض المتوسط، وكيف تعامل معها المسرح الغربي بصفة عامة.

### ٣ - الأسطورة الإغريقية والمعرض الغربي

على الرغم من كثرة الأساطير اليونانية فإنه يبدو أن أسطوري «أوديب» و«إليكترا» قد استحوذتا على أغلب الكتاب المسرحيين الذين تأثروا بالتراث الإغريقي واستلهموه في أعمالهم. فقد ألفه هؤلاء

الكتاب المسرحيون مكانة خاصة لهاتين الأسطورتين.

هكذا نجد أن أول من استلهم أسطورة «أوديب» بعد كبار شعراء التراجيديا الإغريق، الفيلسوف الروماني (Senèque) «سينيكا»، في القرن الأول بعد الميلاد، ويبدو أن التراجيديات سينيكا قد كتبت للفراسة أكثر منها للمعرض، ومن بينها تراجيديات بعنوان «أوديب» وهذه المسرحية أتت ببعض التغيرات التي تعالفت الأسطورة الأصل - فأوديب فيها غائر طيبة وحده عكس ما هي الأسطورة حيث تصاحبه ابنته أنتيجون. وإذا كانت الآلهة في الأسطورة قد غفرت له عندما وصل إلى مدينة كولون، وجعلته رجلاً مباركاً، فإنه لا غفران ولا تكفير في مسرحية سينيكا.

وفي العام ١٥٨٠، كتب الشاعر الفرنسي (Robert Garnier) روبرت جرناني (١٥٣٥ - ١٥٩٠) مسرحية شعرية طويلة جداً (٢٧١١ بيتاً) تحت عنوان «أنتيجون»، ولعل ما يميز هذه المسرحية هو ما تزخر به من كثرة الموتى، حيث يوجد فيها ستة أموات هم: إيولك، وبولينيس، وجوكاست، وأنتيجون، وهيمون، وأوريديس. ولا يعيش في هذه المسرحية إلا أوديب على الرغم من أنه كان سبباً في موت كل هؤلاء - ونقل أنتيجون في هذه المسرحية مظلمة لأبيها وأماها وأخويها وخفيطيهما، وكذا لقلعتها الدينية والأخلاقية على رغم كل الناسي. إن تراجيديات روبرت جرناني تؤكد بقوة - هي حقيقة كانت فيها قضية القدر تروق للمسيحيين كثيراً - على أن العلة التي أصابت أوديب هي علة سابقة لميلاده<sup>(١)</sup>.

وكش الشاعر الفرنسي (Corneille) كورني (١٦٠٦ - ١٦٨٤) العام ١٦٥٩ تراجيديات «أوديب» التي تعتبر بداية عودته إلى عالم المسرح بعد أن هجره سنوات طويلة. وقد جاءت

## الفكر التاريخي

هذه التراجيدية هي حقيقة كانت فيها فرنسا تعاني من هزات سياسية عنيفة، وكان الجمهور المسرحي يبحث عن اللغة التراجيدية. لكن الالتزام الحرفي بالعالم القديم وبقيمه وبأساطيره، كان يبدو قويا بالنسبة إلى هذا الجمهور. لذلك اضطر كورني أن يدخل تغييرات مهمة على الأسطورة، بل إنه ذهب أبعد من ذلك حيث أضفى عليها تأويلات جديدة، فعندما قلنا لأوديب عينية، ونزل منهما دم، كان لهذا الدم ثلاث قيم رمزية هي:

- 1- إن أوديب ارتكب خطأ عن جهل، وعليه يكفي نصف موت لعقابه، وبمضي نصف الوقت هنا العسى.
  - 2- إن السماء مذنبية كأوديب، إن لم تكن أكثر ذنبا منه وإذا فهي لا تستحق نظراته إليها.
  - 3- إن دم أوديب فلسية كبيرة، فما أن لمس الأرض حتى ظهرت، وتم القضاء على وباء الطاعون.
- وهكذا قلند رسم كورني صورة لأوديب بملامح المسيح المخلص ذي الطدرات الطارقة، ولعل هذه الصورة كانت تتناسب إلى حد كبير مع تفكير جمهور ذلك العصر الذي كان يعتقد أن الملك هو صورة للرب<sup>10</sup>.

وكتب (Racine) راسين (1629 - 1699) في بداية عهد المسرح تراجيدية *La Tétrade* ou *Les frères ennemis* «الإخوة الأعداء»، حيث جعل أبني أوديب إيتوكل وبوليتيس توأمين، وجعل سبب كرههما المتبادل، وهو أن أصلها شجرة محرمة. وإذا كانت هذه التراجيديا تنتمي بكارتة، فليس لأن الألفه لعبت دورا كبيرا في هذا الحدث وإنما ذلك راجع - حسب راسين - إلى عوامل ميكولوجية أو لا (الحدث ابتداء من الأعمى)، وإلى مؤامرات خالفا ثانيا.

ويذا (Voltaire) فولتير (1694 - 1778) تجرئته المسرحية - تعلمنا كراسين - بتراجيدية «أوديب» العام 1718. وكان هذا أول عمل له وقمه باسم فولتير، ولا شك أنه كان يسعى من خلال هذه المسرحية إلى تقديم عمل أجود من عمل سابقيه كورني. وإذا كانت هذه المسرحية قد لاقت نجاحا كبيرا، فلأنه تبيّن إلى أن عمله لا ينبغي أن يركز على الجانب التراجيدي في الأسطورة، لأن الجمهور المسرحي في ذلك العصر كان منغمسا إلى المتعة والذات، لذلك لجأ فولتير إلى تبسيط البنية الدرامية للأسطورة، مع تقوية الحمولة العاطفية التي أثرت بشكل واضح على معاصريه.

وفي العام 1751 نشر الكاتب الفرنسي Antoine Houdart de la Motte (أنطوان هودار دولاموت) تراجيديتين، كل واحدة منهما تحمل عنوان «أوديب». وقد كتبت الأولى ثرا - وهي في حليقة الأمر ترجمة لتراجيدية سوفوكليس - وكتبت الثانية شعرا - وهي مسرحية ضعيفة على العموم. وربما كان أهم جانب فيها هو مقدمتها، حيث حاول من خلالها الكاتب أن يبين سبب اختياراته، وأن يعيد التفكير في أسطورة أوديب برمتها وفق مبول جمهور عصره، ويقول في هذا الصدد: «كنت لوحد أولا أن يكون أوديب مذنباً، وذنبي، وإن كان جسيما، إلا أنه ينبغي أن يكون ملالما الفضائل كبرى. هذه الفكرة دفعتني إلى أن أجعل ذنبي الوحيد هو طموحه المفرط»<sup>11</sup>.

وكتب الشاعر الفرنسي Jean - Francois Ducis (جون فرانسوا دويسيس) (1733 - 1816) مسرحيتين استلهم فيهما أسطورة أوديب: الأولى في العام 1768 تحت عنوان «Oedipe chez Admire» (أوديب عند أدميوت)، والثانية في العام 1797 تحت عنوان «Oedipe à Colone» (أوديب في كولون). وتقدم المسرحية الشعرية الأولى - ذات الفصول الخمسة - أوديب كمجرب فاضل وسط كل هذه الجرائم، عزاء وسط كل هذه الآلام ثقته بنفسه. أما المسرحية الشعرية الثانية، فهي تلخيص للمسرحية الأولى في ثلاثة فصول، حيث حافظت على عدد من الأفكار والتعليق الموجودة في المسرحية الأولى. وتبدو هذه المسرحية ضعيفة إلى حد بعيد، وبعيدة، وتقرب من تراجيدية فولثير أكثر مما تقرب من تراجيدية سوفوكليس.

وفي العام 1802 كتب الكاتب الألماني Friedrich Von Schiller (فريدريك فون شيلير) (1759 - 1805) مسرحية «خطيبة ميسين» «La fiancée de Messine». مستلهمها أسطورة أوديب حيث يقدم أخوين هما قيصر «César» ومانويل «Manuel» يتبادلان الكره. تماماً كيثيوكل ويوليسيس - ويحييان بحضون فتاة دون أن يعلما أنها هي حقيقة الأسر اختلما، ويقتل قيصر أخاه مانويل من أجل الفتاة، وعندما يعلم الحقيقة يتحمر. وهكذا نلاحظ أن توظيف الأسطورة هنا جزائي، وأن المسرحية استقادت من أسطورة أوديب أكثر مما اختلتها.

وقام الكاتب الألماني Heinrich Von Kleist (هينريش فون كليست) (1777 - 1811) بطغوة جريئة من خلال كتابته مسرحية «La caverne des esprits» (الجزيرة المكسورة، حيث نقل أسطورة أوديب من مجال التراجيديا إلى مجال الكوميديا، ومما أثبتته فيه أن الانتقال بأوديب إلى عالم الكوميديا قد أحدث تغييراً كبيراً في بنية الأسطورة إلى درجة التحويل.

ومع العقود الأولى للقرن العشرين، استلهم كل من أندريه جيد (Andre Gide) (1869 - 1951) و (JEAN COCTEAU) جان كوكتو (1889 - 1963) أسطورة أوديب. وهكذا كتب أندريه جيد في العام 1921 مسرحية «أوديب» (Oedipe) محاولاً مزج عناصر من الأسطورة بعناصر من الحياة اليومية، وألمع كان يسعى من خلال هذا المزج بين الماضي والحاضر إلى تأكيد تلك الأيديولوجية الفاشلة إن الماضي ميت، وباطل، ما عدا الفن الموزون. لذا يجب تخليص الحاضر والمستقبل من قبضة الماضي بكل معتقداته ومؤسساته الأخلاقية. وقد أراح أندريه جيد عن كل شخصيات الأسطورة أدوارها التقليدية، وأسد إليها أدواراً جديدة بمواقفها ومشاكلها. «أوديب» - المعروف كيهل تراجيدي والمحنوم عليه قضائاً - أصبح إلى جانب ذلك بطلاً لفعل اختياري لا يظن - في رأي جيد - من تأكيد خطر حرية الإنسان<sup>(1)</sup>.

ويعقدنا مقارنة بين تراجيدية سوفوكليس وتراجيدية جيد، نجد مجموعة من نقاط الاختلاف، أبرزها:

## الفكر التاريخي

١- إذا كان أوديب عند سوفوكليس قد فُقدَ عينيّه حتّى لا يرى ما يجب ألا يراه، فإن أوديب عند جيد ينفق عينيّه لأنّه لم ير ما كان يجب أن يراه (الحرية، والتقدم، والديمقراطية). وإذا كان أولهما قد أجاب عن الأسئلة الممكنة وأكد إرادة الآلهة، فإن ثانيهما أثار أسئلة ورفض من إرادة الإنسان عن طريق تحديها لإرادة الآلهة<sup>(١١)</sup>.

٢- إذا كان أبناء أوديب لم يلعبوا دوراً مهماً في مسرحية سوفوكليس، فإنهم قد لعبوا دوراً بارزاً في مسرحية جيد، حيث أبرز من خلال مواقفهم ما تأثر به هو من علوم حديثة كعلم التوراة. فقد أظهر إيتوكل وبوليفيس في ثوب عصري تماماً، متأثرين بأفكارهما تأثراً كبيراً، ووارثين عنه صفات وأفعال كثيرة، بل إنهما تجاوزاه بمراحل في كثير من الأشياء، وخصوصاً في [العناد]<sup>(١٢)</sup>.

أما مسرحية La machine infernale «الآلة الجهنمية» لجان كوكتو، التي كتبها في العام ١٩٣٤، فهي مسرحية شاعر على الخصوص. فكل فصل من فصولها الأربعة يعكس ما ينبغي أن نحسه أكثر مما ينبغي أن نفهمه بواسطة الذكاء. وإذا كان كوكتو يوظف في هذه المسرحية أسطورة إفريقية قديمة جداً، فإنه يمزجها في صورة عصرية مثيرة تملأ بصورتها الأصلية. حيث نجد في المسرحية آلة دقيقة **الصنّاع** ابتكرها آلهة الجحيم تدور في بطن وإيقاع منظم طوال حياة الإنسان. إن هذه الآلة من آلهة الآلات التي صنعتها آلهة الجحيم لتعذيب الإنسان، وللقضاء على حياته بشكل حسيبي وحقيق.

ومن الأهداف التي سعى إليها كوكتو في هذه المسرحية: التخفيف من حدة التوتر الدرامي الذي كان مسيطراً على المسرح في تلك الحقبة. وهكذا خفف كوكتو من حدة التوتر والترقب حين جعل «الصوت» - وهو في حقيقة الأمر بديل للجوقة التقليدية في التراجيديات اليونانية - يفتح كل فصل من الفصول، ويلخص الأحداث للجمهور، ويعين مكانها وزمانها. وكأنه رواية في مسرحية بريختية<sup>(١٣)</sup>. وعلى الرغم من أن القدر يكشف عن بعض خفاياه في هذه المسرحية، إلا أن أبطالها لا يفهمون غالباً تدبيراته، ويقعون في الشراكات القصصية لهم. ويحاول كوكتو من خلال إيمانه بما يعانيه الإنسان من لعب في الوجود، وعناء في الحياة، أن يمرض ضمناً فكرته عن القدر والآلهة التي تتحكم في مصير الإنسان، ولكن يوحده إنساناً يعيش في القرن العشرين. وعندما استخدم كوكتو «آلة القرن العشرين» في الحوار، وعبر عن أفكار حديثة، وأبرز شخصياته ملائمة حديثة، أخرج المسرحية من الزمان، ومن سياقها التاريخي. وهكذا اكتسبها طابعاً عالمياً أوسع<sup>(١٤)</sup>.

وهكذا نلاحظ أنه منذ أن أبدع سوفوكليس تراجيدياته الخالدة عن أوديب وإسكانيينها الفكرية والفنية لا تكف عن اجتذاب كتاب المسرح على مختلف العصور. ولعل ذلك راجع إلى ثراء هذه الأسطورة وعمقها الإنساني، وما تبعه من فروع الإبداع والخلق، وراجع كذلك إلى

أنها تجعل الناس أمام حقيقتهم الشخصية والاجتماعية، بطريقة مباشرة ومؤثرة أكثر من أي أسطورة أخرى.

وما من شك في أن أسطورة «إليكترا» لا تقل أهمية عن أسطورة أوديب، ولا أدل على ذلك من أن كبار شعراء التراجيديات الإغريق قد عالجهوا، كما استلهمها عدد من الكتاب المسرحيين في حقب مختلفة. وهكذا كتب فولتير مسرحية Oreste وأوريست في العام 1764. وكتب التراجيدي الإيطالي (فيكتوريو ألفييري) Vittorio Alfieri (1713-1807) في العام 1787 مسرحية Agamemnon et Oreste «أجاممنون وأوريست»، وفي العام 1905 كتب الكاتب الفرنسي (أندريه سواريس) André Suarès (1868-1948) مسرحية Tragédie d'Electre et d'Oreste «تراجيديا إليكترا وأوريست»، وفي العام 1909 كتب الشاعر النمساوي (هيجو فون هوفمانستال) Hugo Von Hofmannsthal (1874-1929) مسرحية Electra «إليكترا». ثم كتب الكاتب الأمريكي (الوجين أونيل) Eugene O'Neill (1888-1963) ثلاثيته الشهيرة Le doni Sied «إليكترا» في العام 1931. وكتب الكاتب الفرنسي (جون جيريرو) Jean Giraudoux (1887-1941) مسرحية Electre «إليكترا» في العام 1937. وفي العام 1947 كتب (جون بول سارتر) Jean Paul Sartre (1905-1980) مسرحية Les Mouches «الجناب». وإذا كان أوجين أونيل في ثلاثيته قد استلهم ثلاثية إسخيلوس «الأوريستية»، فإنه لم يعالج أحداث الأسطورة اليونانية بشكل مباشر، وإنما بحث لها فيها في الواقع الإنساني المعاصر عامة والأمريكي خاصة. «فإذا كان الفكر اليوناني طردياً، ويتمثل في فكرة القوى العليا التي تتدخل في حياة الإنسان على الرغم من إرادته، فإن الفكر الحديث عند أونيل داخلي، ويتمثل في ماضي الإنسان وواقعه النفسية التي يمكن إخضاعها للتفسيرات العلمية وتقديراتها»<sup>(1)</sup>. وقد يبدو هذا الرأي في «الفكر الحديث عند أونيل» متناقضاً لما صرح به أونيل نفسه حين قال: «إنني أعلم بالعلاقات بين الإنسان والله»<sup>(2)</sup>. لكن هذا التناقض يخفي إذا علمنا أن المقصود «بالله» هنا هو ذلك المجهول الذي يستلهم به أبطال أونيل وهم يبحثون عن إقامة سعاده لا تكف عن الهروب من بين أيديهم.

وإذا كان أونيل قد ابتعد عن الإطار اليوناني لثلاثية إسخيلوس حيث جعل أحداث ثلاثيته تدور بين عامي 1865 و 1876 عند نهاية الحرب الأهلية الأمريكية بين الشمال والجنوب، داخل أسرة آل ماثون، إحدى أسر الشمال البورجوازية، فإنه مع ذلك يتفق مع إسخيلوس في النتيجة النهائية للمسرحية... وهو أن الإنسان ضحية القدر مهما اختلفت صورته أو تفسيراته. إن فكر أونيل إنما يخضع لقانون السببية، ولهذا قال أونيل في هذا الصدد إنه أراد تصوير القدر كما يفهمه اليونان، على أن يكون تصويراً نفسياً مستبعداً يخضع للمقاييس والأحكام العلمية<sup>(3)</sup>. وربما كان هذا الحديث عن التصوير النفسي هو الذي جعل أغلب المنتسبين

لأعمال أونيل يؤكدون أن هذه الثلاثية قد استفادت إلى حد كبير من نظريات فرويد في علم النفس، ومن التكتلوف النفسية الحديثة بصفتها عامة.

وفي العام ١٩٢٧ قدم جان جيروود مسرحية «إليكترا» إلهتقي من خلالها موجدتها بالميثولوجيا اليونانية بعد أن كان قد التقى بها مثليين من قبل في مسرحية «La guerre de troien'aura peu» التي تقوم حرب طروادة. وقد كتب جيروود مسرحية «إليكترا» وبنادر الحرب العالمية في الألف. وهكذا فقد عبر بها عن «ذلك الجو الشعوي بالثور» فقد كان خبيراً بالمحيط النفسي والاجتماعي والسياسي ذلك لأنه كان يعمل دبلوماسياً في وزارة الخارجية (...) لهذا رأيناها تنتقل بأسطورة إليكترا من محيط النزاع بين أفراد أسرة واحدة إلى المحيط الدولي»<sup>(١٢)</sup>.

ولعل ما يميز شخصية إليكترا عند جيروود هو أنها تتسبب في التماسي نتيجة التزامها بالفضيلة وإخلاصها للواجب، وكذا نتيجة نقاء سرورها. ويبدو أن التشاؤم الذي اشتهر به جيروود لم يكن نهائياً في هذه المسرحية. فإذا كان التاريخ قائماً، فإنه ليس في حقيقة الأمر إلا إطاراً للعباء الإنسانية. وجيروود في مسرحيته إليكترا - كما هي أغلب مسرحياته - وليس أفكاره وجه امرأة أو رجل، ويقدم فيها صراعاً حول مواضيع رئيسية كالحب، أو الخيانة، أو الحنان، أو الحرب، أو السلام، أو الشر، أو السعادة، أو نساء السرور، فالشخصية في مسرحية «إليكترا» - كما هي أغلب مسرحيات جيروود - ليس لها حضور ووجود الكائن الحي، إنها بالأحرى رمز للشكل الذي ينبغي أن تكون عليه الإنسان، والمنهجية التي يجب أن يتصرف بها، هذا بالإضافة إلى التمسك بالتموجية التي ترضيها العقلية الشعبية على الأسطورة. فإليكترا «ليست هي إليكترا، ذلك الجموع من الخلايا والأعصاب بكل لتفضلاتها، إنها صورة لنساء إليكترا التي يحرکها ويسير خطواتها خط واحد، ورغبة واحدة»<sup>(١٣)</sup>.

وتقوم مسرحية ج. ب. سارتر «الذباب» (١٩٤٢) هي الأخرى على أسطورة إليكترا. وقد ضمنها أفكاره الإنسانية المعاصرة التي تهتم بالإنسان، ويقضيها الوجود، كما تهتم بالبطل الدرامي الذي يدخل في صراع مع قوى أكبر منه.

وقد كان سارتر يهدف من وراء هذه المسرحية إلى إثارة الأحداث السياسية الراهنة، وإلى طرح مفهومه للحرية. فالإنسان حسب سارتر محكوم عليه بالحرية، بل إن الحرية ضرورة، وإذا ما تخلى عنها في يوم من الأيام، فإنه يفعل ذلك بحرية أيضاً. ليسر أنه لا يكفي أن يكون الإنسان حراً، ولكن يجب أن يتحمل مسؤولية حريته.

ولفرض التجريد جانستور النظرية القائلة إن سارتر اختار أسطورة إليكترا لكي يمدح الرقابة الألمانية، وإذا كان قد لجأ إليها فلأن أي إبداع جديد كان يأخذ عنده شكلاً أسطوريا منذ البداية، نظراً لشأفته اليونانية واللاتينية. فضلاً عن أن شكل مسرحية «الذباب» الأسطوري، مكّنه من عدم تجاوز حدود «التهافت»<sup>(١٤)</sup>.



وعلى الرغم من أن سارتري لا يؤمن كثيراً بكل ما هو إلهي، إلا أنه مع ذلك جعل جوبيتر (Jupiter) كبير الآلهة يدير أحداث مسرحيته. وليس في هذا تراجع منه عن موقفه. وإنما تأكيد على أن الله ما دام يعيش في خيال الناس فإنه سيبقى موجوداً. إذن فسارتري يفي بوجود الآلهة في هذه المسرحية، ويؤكد أن كل ما هناك هو فقط فكرة عن هذه الآلهة في أذهان الناس تخمينهم من اليأس ومن لا معنوية هذا الوجود. وبما أن الآلهة القديمة لرد هي الأساطير على شكل شخص حية، فإن سارتري يستغلها كوسيلة للجدل والنقاش. ما دام من الممكن معارفتها ومساكنتها حسب الأساطير. كل هذا جعل التفاد يرون في مسرحية «الذباب» خاصة، ومسرح سارتري عامة، عودة قوية إلى مسرح الأفكار. وإلى مسرح القضية<sup>(10)</sup>.

لم تكن أسطورة أوديب وأسطورة إنيغما وحدهما موضع اهتمام كتاب المسرح الغربيين، فهناك أيضاً أسطورة أنتيجون (ANTIGONE) التي استلهمها كل من كوكتو العام ١٩٢٢ وجان أنوي (Jean Anouilh) في العام ١٩٤٢. أسطورة أنتيجون التي يقول في حقيها هيجل: «إن أنتيجون على حق من وجهة نظرها لأنها تمثل الحق الذي في ضمير كل إنسان، وكريون على حق هو الآخر في نظر نفسه لأنه يمثل الدولة ويحافظ على قوانينها... فالخلاف إذن لا يقبل التوفيق، ولابد لكل منهما نتيجة لذلك، أن ينفذ على حدٍ، وهذه هي التراجيديا»<sup>(11)</sup>.

وقد تناول كوكتو في مسرحية «أنتيجون» الأسطورة القديمة لبلاد مصرية. بعد أن كُتبها واستخلص بنيتها المعقدة، حيث نجد في هذه المسرحية ثلاثين العالم الإفرنجي. والعالم الحديث. وكوكتو - من خلال مسرحيته - يخلق قول تراجيديا سوفوكليس وكأنه يلتفت صورا لبلاد اليونان. وهذا ما عبر عنه في تقديمه للمسرحية حيث قال: «هذه تجربة لتصوير بلاد الإفرنج من فوق طائرة، تصويراً يكشف عنها منظر جديد (...). وربما كانت محاولتي وسيلة لإحياء الدور القديمة التي من طرف مناهضتها لها أصبحت تتألمها دون وعي وانتباه. ولكني على الرغم من تحليفي فوق نس شهير سأجعل كل واحد يسمعه كما لو كان ذلك لأول مرة»<sup>(12)</sup>.

إذن ففي استلهامه لأسطورة أنتيجون محاولة منه للرد على الذين يعتقدون أن النصوص والمواضيع القديمة قد أصبحت متجاوزة لتقديمها، ولتكره معالجة الكتاب لها. لذلك صاروا ينظرون إليها من دون اهتمام. فبالنسبة إليه إذا كانت أحداث الأسطورة معروفة لدى القارئ سلفاً، فإنه على الكاتب أن يسعى إلى تجديد عنصر التشويق فيها، وأن يضيف إليها بعض العناصر المبتكرة حتى يشد القارئ والمفرج، فكانه يقرأها أو يشاهدها لأول مرة.

إن أنتيجون عند كوكتو تسعى إلى تحقيق ذاتها ووجودها حتى لو أدى بها ذلك إلى التدمير الذاتي. بل إن قضية دفن جثمان أخيها تدمر وكأنها مجرد ركيزة أقامت عليها قضيتها الخاصة. ولعل قضيتها الخاصة تكمن في الثورة على النظم الثابتة، والقوانين الجماعية، وعلى

## الفكر التاريخي

كل ما من شأنه أن يجعل قانون العالم المادي يتغلب على قانون الروح الإنساني. لذلك قال كوكتو: «إن أنتيجون هي بحق قديستي»<sup>(١٢٩)</sup>.

وإذا كانت التراجيديا هي الأصل ذات طابع ديني ومهيبة، وتستلهم أساطير كبرى، وتتحدث عن أفكار عظيمة تتعلق بقدر الله وقدر الأشخاص، فإن هذا المفهوم يتغير تماماً عندما يتعلق الأمر بكتاب مسرحي كجان أنوي، الذي وجد في عصر ضعفه فيه العقل، وسيطر فيه الشك على كل الأفكار والأشكال، وبدأ المفهوم الجديد للتراجيديا يتجلى في الوعي بالضعف، التي يعارضها القدر على الإنسان. إنها تراجيديا الرفض، لا تراجيديا الخنوع، تراجيديا المستطيرة، لا تراجيديا المذموم، تراجيديا تتعلق باللامعقول أكثر مما تتعلق بالمطلق<sup>(١٣٠)</sup>.

وإذا كانت تراجيديا سوفوكليس «أنتيجون» قد طرحته مفهوماً جديداً بالنسبة إلى العالم والفكر الإغريقيين - وهو ذلك الاصطدام بين مفهومين: مفهوم العدالة الاجتماعية ومفهوم العدالة الإلهية - فإن مسرحية أنوي تطرح اصطداماً بين نوعين من الحياة: حياة مبتذلة يمتلكها كزوين، وحياة تسعى من خلالها أنتيجون إلى إثبات حريتها التي لا تقدر بثمن: حرية الاختيار، وحرية القرار.

ومن معجزات مسرح أنوي أنه فعال، وفاعل على شد الانتباه، وإثارة الدهشة منذ أول وهلة. ولا أدل على ذلك من أننا نكتشف أنتيجون وباني الممثلين بلانكس عصري. كما أننا نكتشف خشبة المسرح عارية من كل شيء، في انتظار أن تحوّل الخشبة عبر كينزمات القدر، فتبدو هذه المسرحية القائمة على أسطورة قديمة وكأنها تتنجم إلى كل مكان وزمان، وإن كان هذا لم يمنع كاتبها من أن يناقش القضايا السياسية التي كانت تعيشها فرنسا آنذاك، خاصة ذلك الصراع بين أنصار الديمقراطية والعدالة الاجتماعية وأنصار السياسة الانتهازية بشكلها المجهود، ولعل هذا الصراع هو الذي أكتسب شخصيات الأسطورة ملامح وأبعاداً جديدة في مسرحية أنوي.

وفي العام ١٩٢٥ أحس جان جيروود الديپلوماتسي المحتك، الذي دافع عن عدة قضايا إنسانية، بالخطر الذي يهدد أوروبا والعالم من جديد، وبما قد تعانیه الإنسانية من فظاعة الحرب وويلاتها، فكتب مسرحية «إن تقوم حرب طروادة، *la guerre de troie n'aura pas lieu*، مستلهماً فيها ملحمة الإلياذة. لكن حرب طروادة ستؤم، لأسباب إنسانية أولاً، ولأسباب تتعلق بالقضاء والقدر ثانياً. فهلينا، زوجة ميلاس ملك إسبرطة - التي اختطفها باريس ابن ملك طروادة، وكانت سبباً في قيام هذه الحرب بين الإغريق والطرواديين - لم تكن شريرة، ولم تكن تريد أن تلحق الأذى بأي فرد، إلا أن جمالها واختلاف الرجال بها كان سبباً في قيام هذه المأساة.

إن المواضيع التي تطرق إليها جيروود في هذه المسرحية، تخص حرب طروادة ظاهرياً ولكنها تخص أوروبا والعالم بأجمعه في العمق. ويظهر جيروود في هذه المسرحية شاعراً، وكاتباً كوميدياً، ورجل أخلاق، فمسرحيته تقوم على قضية الحرب والعدالة، وهي قضية تاني

مهما جيل ما بين الحربيين. كما أن لسات ساحرة كانت لطبع المسرحية على الرغم من سيطرة القدر عليها. إنه قدر يدفع الناس إلى الحروب، ويفرضها عليهم فرضاً. فهو قدر لا يراعي انطلاق ولا أحوال الإنسانية. إنه قوة غامضة تدفع الإنسان إلى أن يقبض هلاكه بمحض إرادته. وموضوع حرب طروادة، كان أنسب موضوع يمكن الجيودود أن يبرز من خلاله كراهيته للحرب، «وإيمانه العميق بأن الحب أقوى من الحرب، وأنه لا بد أن يتصمر العبروني التهادية»<sup>137</sup>.

وهكذا نلاحظ أن المسرح الغربي في تعامله مع الميثولوجيا الإغريقية يعرض علينا شخصيات وحيدة، تعيش في مكان وزمان معيدين لنا، ولكن أجسادها وأصواتها يمكنها أن تصبح أجسادنا وأصواتنا. وبذلك يصبح وجود تلك الشخصيات قادراً على أن يضم وجودنا جميعاً. ومن خلال تلك الشخصيات، يستطيع الواحد منا أن يبحث نفسه عن مزاج غريب، وأن يسكن روحاً أخرى، وأن يعيش قدراً آخر.

ولعل ما يميز التراجيديا الإغريقية عن المسرح الغربي القائم على الميثولوجيا الإغريقية هو أن التراجيديا الإغريقية أكثر صفاء، وأكثر اتساعاً لأنها تقوم على أساس من العقائد المشتركة. وهي ظل عالم وهي يغتلف فيه ما هو إلهي بما هو إنساني. في حين أن المسرح الغربي القائم على الميثولوجيا الإغريقية يستند إلى عقائد مختلفة وانتماءات مشابهة. وبذلك تكون أسباب التجرد فيه إلى الأسطورة مختلفة، والنتائج المنطقية فيه من الأسطورة متشابهة. ولم تعد الحدود فيه متعمدة بين ما هو إلهي وما هو إنساني. كما الأمر في التراجيديا الإغريقية. وإنما أصبحت هذه الحدود واضحة خصوصاً وأن الإيمان بما هو إلهي لم يعد أقوى في فترة ما بين الحربيين. ولم يعد المسرح الغربي القائم على الأسطورة الإغريقية يجسد صراع الإنسان مع الآلهة. وإنما صراع الإنسان مع نفسه، ومع الإنسان، ومع الحضارة التي غزت حياته أكثر من اللازم. على أن هناك مع ذلك نقطة التقاء بين التراجيديا الإغريقية، والمسرح الغربي القائم على الميثولوجيا الإغريقية وهي أن كلا منهما يهدف إلى تعرية الوجودية البشرية.

إن التراجيديا التي تستلهم الميثولوجيا الإغريقية تسعى بصفة عامة إلى وضع العقل البشري أمام الشر الذي لا يبرر له، وأمام الفرج المغتال، والحريات المسحوفة، والعنف الذي يتصور بفضل الوسائل التي كان من القروض أن تهزمه. كما أن هذه التراجيديا تكبر أسئلة أهمها: كيف يمكن إلالة أن يكون في الوقت نفسه سبباً في خلاصه وفي هلاكه؟ كيف يمكنه أن يريد لي في الوقت نفسه النجاح والفشل. والأظلم من ذلك أن يريد لي الفشل بواسطة نجاحي؟<sup>138</sup>.

والبطل التراجيدي في المسرح الغربي القائم على الميثولوجيا الإغريقية يبدو مركزاً على هدفه، ساعياً إلى تسليان تاريخه، والمتكر لصدوره. إلا أن هذا القدر يلحق به، ويذكره بظلمة منسي قد ارتكبه، ويجعله ضمن إرثه، ويلصقه بجسده وبضميره وبواجبه، إلى أن يموت، وبذلك يظهر أن الخطأ الحقيقي الذي ارتكبه هو محاولته فصل ضميره عن المصير المشترك. إن أساساً البطل

## الفكر التاريخي

التراجيدي في المسرح الغربي هي السبب في شقاء أسرته، أو سلالته، أو مدونته، إذا لا يمكن للإنسان المعاصر أن يبحث لنفسه عن مصير بعيدا عن مصير الإنسانية جمعاء.

إن كتابا مثل جبرودو، وسارتر، وأنري لم يكونوا ليتبعوا حرفها خطوات العلاج الإغريقية، وإنما كانوا يكتبون على هامش كبار التراجيديين الإغريق، فإذا كنا نجد عند التراجيديين الإغريق أن إصرار البطل يسير في توازن مع التزامه الضمني، فإن كتاب المسرح الغربيين يطلقون نوعا من الانفصال بين الفعل وفاعله، بل هناك نوع من الانفصال بين الأبطال ومواقفهم، وبذلك فإن الكتاب الغربيين يضعون بشكل الأسطورة الإغريقية، وبينتها العامة، ويحل عقدها، ويجعلون شخصيات الأسطورة محيطة بدوافع مختلفة وأتية، ويعولون نهاية الأسطورة من كارتة منتظرة إلى حوافز جديدة<sup>17</sup>.

ولعل السبب الذي دفع كتاب المسرح الغربيين إلى التصرف بكل هذه الحرية في الأساطير الإغريقية راجع إلى أن الشخصيات الأسطورية الإغريقية تبدو في عصرنا كروح حديثة تبحث عن جسم، هائلجوز، وإليكترا، وأوديب، وأوريسست، هم «شخصيات تبحث عن قدر»، لقد حرمت لفترات طويلة من مؤلف، لذلك ضاعت مظهرها في الطريق نتيجة ما قد يصيب الأساطير من بلاء، وهكذا بدأت هذه الشخصيات تبحث اليوم عن مبررات وحوافز جديدة.

ويمكن أن نطرح في نهاية هذا البحث الخاص بملامحة المسرح الغربي والميثولوجيا الإغريقية بالتنتائج الآتية:

1- إن استلزام الأساطير الإغريقية في المسرح الغربي، كان دائما في العقود الأولى من هذا القرن، ولعل الاهتمام الغربي بالميثولوجيا الإغريقية راجع إلى أنها كانت تشكل بالنسبة إلى الإغريق أنفسهم إجابات من طرف الشعراء التراجيديين عن الأسئلة التي كان يطرحها الإنسان حول طبيعته وقدره، كما أن الإنسان الغربي في فترة ما بين الحربين بدأت تشغله قضايا إنسانية جديدة صار يبحث لها عن إطار ليقننها إلى المسرح، وكان هذا الإطار هو الميثولوجيا الإغريقية.

2- إن كتاب المسرح الفرنسيين هم أكثر الكتاب الغربيين استلزاما للأسطورة الإغريقية، ولا سيما في فترة ما بين الحربين، ويبدو أن ذلك راجع إلى اهتمام كتاب المسرح الفرنسيين بالله، والعالم، والإنسان، وقضايا الدين والأخلاق أكثر من اهتمام غيرهم من الكتاب الغربيين، ولعل أبرز إطار يمكن مناقشة هذه القضايا فيه هو إطار الميثولوجيا الإغريقية.

3- إن تعامل التراجيدين الغربيين مع الميثولوجيا الإغريقية كان على شاككتين:

أ- كتاب يستلهمون الميثولوجيا الإغريقية بكل جلالها وعيبتها، ويطلبون من الجمهور الدخول في هذا العالم وتصديقه، وإن كانوا يسمعون مع ذلك إلى الشكوك من الجانب المحلي في هذه الأساطير، وهذا ما فعله كتاب مثل، (أندريه سواريس) André suares في مسرحية «تراجيديا إليكترا وأوريسست»، وجان كوكنو في مسرحية «أنتيجون».

ب - كتاب يبتعدون عن الموضوع الأصلي ويعملون على جعله معاصرا، والهدف الأساسي هنا ليس هو رسم صورة للعالم الإغريقي القديم من خلال أخلاقياته أو قضاياه التي كانت تشكله، وإنما هو تمكين إيمان القرن العشرين من التفكير في قضاياها المصيرية، ومن طرحها في إطار رمزي. وهذا ما فعله مثلا سارتر في مسرحية «الغيباء»، وأنوي في مسرحية «أنتيجون»، وبرناردشو في مسرحية «بيجماليون».

ج - إذا كان الكتاب الثوريون يتجأون إلى مصادر مشتركة، فإنهم يصلون إلى نتائج مختلفة. وهذا الاختلاف يبدأ من فهم الأسطورة وتفسيرها، مروراً بطريقة صياغتها وإعادة تشكيل مبادئها بشكلًا جديدًا، وانتهاء بالقضايا المعبر عنها، والحلول المطروحة، والمواقف التي ينبغي تبنيها. إن الحديث عن علاقة الميثولوجيا الإغريقية بكل من المسرح الإغريقي والمسرح الغربي، بقودنا مباشرة إلى الحديث عن علاقتها بالمسرح العربي. وذلك راجع إلى تأثير المسرح الإغريقي، وكذا الغربي،

## ٤ - الأسطورة الإغريقية والمسرح العربي

لا أحد يجادل في أن توفيق الحكيم كان أول من استلهم الأسطورة الإغريقية في المسرح العربي. وذلك في العام ١٩٤٢ من خلال مسرحية «بيجماليون». وإن كان حسين صليبة يزعم في مقال له تحت عنوان: «أدب على المسرح (المسرح العربي) إسلامية الأسطورة الإغريقية»<sup>(١٢)</sup> أن الكاتب المسرحي السوري خليل هندواي كتب مسرحية «سارق النار» عن أسطورة بروميثيوس في العام ١٨٨٩، إلا أنه بالعودة إلى تاريخ المسرح السوري، نجد أن خليل هندواي لم يكتب مسرحيته هاته إلا في العام ١٩٤٢. بل إن أحمد زاهد محبك يذهب أبعد من هذا حيث يقول: «وكل الذين كتبوا المسرحية الأسطورية في سورية أشادوا بفضل توفيق الحكيم، واعتبروها بنزوعهم نحو الأسطورة متأثرين به، ولا سيما الأوائل منهم، مثل خليل هندواي الذي لم ينأثر به في اتخاذ الأسطورة مصدرا فحسب، بل في طريقة صدوره عنها أيضا»<sup>(١٣)</sup>.

إن عودة الحكيم إلى الأسطورة الإغريقية جاءت بعد الفترة التي قضاها في فرنسا (١٩٢٥ - ١٩٢٧)، حيث اطلع بأنه لكي يصبح كاتباً جاداً عليه أن يعود إلى المسرح الإغريقي. وهكذا عاد إلى إسطنبول، وسوهوكليس، ويوريديس. فوجد أنهم يلعبون آثارهم الخالدة من الميثولوجيا، وأنهم يودعونها ذلك الصراع بين الإنسان والقوى الإلهية. وهكذا آمن الحكيم بأن المسرح لن يتجذر في أدينا العربي المعاصر إلا إذا بدأنا بالعودة إلى جذمنا الإغريق، والأخذ عنهم، ومزج ما نأخذ عنهم بالقيم والأفكار الشرقية.

وعلى الرغم من أن توفيق الحكيم يقول: «هكذا دفعت دفعا إلى دراسة الأدب التمثيلي عند اليونان... ما نظرت فيه نظرة باحث فرنسي أو أوروبي، بل نظرة باحث عربي شرقي»<sup>(١٤)</sup> فإنه

من حقنا أن نشكك إن كانت فعلا نظراته نظرة باحث عربي شرقي، أم أنه تأثر بأراء ومواقف الفرنسيين من التراث الإغريقي، خصوصا وأنه قرأ هذا التراث في ترجمته الفرنسية؟ ولم يكن الحكيم أول من استلهم الأسطورة الإغريقية فحسب، وإنما كان أيضا أو من استلهم أسطورة أوديب في المسرح العربي، وهذه نقطة لا بد من التركيز عليها، إذ إنه كتب «بيجماليون» في العام ١٩٤٢، أما مسرحية «الملك أوديب» فلم يكتبها إلا في العام ١٩٤٩، ومع ذلك لم يستطع أي كاتب عربي خلال هذه السنوات السبع التي تفصل بين المسرحيتين أن يتناول أسطورة أوديب، على الرغم من أن استلهم الحكيم لأسطورة بيجماليون اعتبر حقا بارزا، وعلى الرغم من أن العودة إلى التراث الإغريقي أثبت أكثر من كاتب عربي، وهكذا، كان على المسرح العربي أن ينتظر نظرة الحكيم لتظهر بعد ذلك عدة مسرحيات استلهم هذه الأسطورة.

ولاشك أن استلهم الحكيم لأسطورة أوديب كان أمرا طبيعيا ومنتظرا، لأنه قرأ «أوديب ملكا» لسوفوكليس، وشاهدها معروضة على مسرح «الكوميديا الفرنسية» *La comédie Française*، وقرأ مسرحية «أوديب» لأندريه جيد، وكذا مسرحية «الألة الجهنمية» لجان كوكو. غير أن الحكيم كان يسم من خلال مسرحيته إلى التميز عن كل الذين وظفوا أسطورة أوديب، فقد كان يريد أن يعيد عنها كل ما يصعب على المثالية العربية فهمه من الإشارات الميتولوجية، وأن يعيدها من ثوب العنصرية الوثنية لطبيعتها ثوب العقيدة الإسلامية، لم يكن يريد أن يظهر من أوديب جانب من الإغتراف بالجنس البشري مع كافي يريد أن يظهر منه جانبه الإنساني، بل إنه كان يعتقد أن مأساة أوديب هي أقل مأساة الإغريقية عرفا في «الميتولوجيا الدينية» وأكثرها وضوحا وتقاء، وأقربها إلى النفس في إنسانيتها الجردة، وربما كان هذا هو السبب الذي جعله يسير بالأسطورة مسارا مختلفا لأحداثها الأصلية.

وتوضيح الحكيم الذي أطلق على المسرح الإغريقي وكذا الغربي، ولاحظ المكانة التي احتلتها أسطورة «إيكترا» في هذين المسرحين، لم يكن إيشيخ بوجهه عن أسطورة غنية كهذه الأسطورة. وهكذا فقد استلهمها في مسرحية «الطعام لكل قوم» في العام ١٩٦٢. فإذا كانت إيكترا قد انتظرت طويلا عودة أخيها أوربست لينتقم من أمهما وعشيقها اللذين قتل أباهما، فإن نادية في مسرحية الحكيم قد انتظرت هي الأخرى طويلا عودة أخيها طارق لتؤكد له أن وفاة أبيهما لم تكن طبيعية، وإنما هناك جريمة قتل اشتركت فيها الأم مع عشيقها الطبيب. وإذا كانت هناك نغمة تشابه كثيرة بين إيكترا ونادية، فإن الفرق واضح بين أوربست وطارق، فإذا كان أوربست قد استجاب لأخته وقتل أمه وعشيقها، فإن طارق لم يستجب لأخته، لأنه كان يعلم بعدالة أخرى غير عدالة أوربست، فالعدالة الحقيقية بالنسبة إليه هي العمل على إزالة الجوع من العالم لأنه سلاح من أسلحة الدمار، والاستعمار، والتخلف، لذلك عوض أن يقتل أمه وعشيقها يفضل أن يرحل هو وأخته عن البيت ليتفرغ لعمله ومشروعه الذي سيغير

العالم، فهو يرفض أن يكون نسخة أخرى من أوريست:

«الشباب اسمي يا تاليف!... أظنك توافقيني على أن محضر الإغريقي يختلف عن محضر الفرس».

«الفتاة، ماذا تعني؟»

«الشباب، أعني أنك إن تدعيتني كما دعت إليكمرا أخاها أوريست إلى قبل أمك وزوج أمك...»<sup>(71)</sup>

وهكذا ينتقل الحكيم من أسطورة بيجماليون إلى أسطورة أوديب، إلى أسطورة إليكترا، لوناثس من خلال كل هذه الأساطير مجموعة من القضايا التي كانت تشغل باله كالمصراع بين الفن والحياة، وبين الواقع والحقيقة، وبين القانون والقوة. وإذا كانت أسطورة أوديب قد احتلت مكانة بارزة في كل من المسرح الإغريقي والغربي، فإنها احتلت المكانة نفسها في المسرح العربي. وهكذا كتب علي أحمد باكثير مسرحية «أساة أوديب» في العام ١٩٦٩، أي في العام نفسه التي كتب فيه الحكيم مسرحية «الملك أوديب». وقد كتب باكثير مسرحية كتوفيق الحكيم انطلاقاً من منظور فلسفي إسلامي، ولعل ما يعجز شطانية أوديب في مسرحية باكثير هو أنها لم تكن شخصية تراجمية بأي حال من الأحوال، لقد ظهرت في صورة أقرب إلى البطل الشعبي الذي يعاثر المخاطر والصعاب ويتغلب عليها، ولم يقف على الإطلاق من صورة بطل مأساوي أو بطل تراجمي بمنهج أريستو.

وقد أدخل باكثير تغييراً كبيراً على الأسطورة، حيث جعل جوكاست تعلم قبل أن تتزوج بأوديب أن أوديب هو قاتل زوجها لايس. وهو بذلك يخالف الأسطورة، ويخالف كل المسرحيات التي عالجتها انطلاقاً من سوفوكليس وانتهاء بتوفيق الحكيم. كما أنه بهذا التغيير يجعل القارئ والمشاهد أمام سؤال جوهرى هو: كيف تزوجت جوكاستا من قاتل زوجها وهي تعلم ذلك؟ وما من شك في أن تربية باكثير وتكوينه الإسلاميين قد أثرا بشكل واضح في ميادينه المسرحية، وهي مفهوم القضاء والقدر. وقد جعل الصراع فيها قائماً بين الشر معطلاً في لوكيسياس كبير الكهنة، والخير معطلاً في أوديب الذي وقع في شركه.

ولستمر أسطورة أوديب في اجتذاب الدراميين العرب، وبخاصة المصريين منهم. وهكذا كتب علي سالم مسرحية «أنت التي قلت الوحش» العام ١٩٦٩، وصدرت على المسرح العام ١٩٧٠، حيث تناول الأسطورة من منظور سياسي مناظر، تجرأ من خلاله على القسرات، وقدم أوديباً معصراً. فالأحداث لم تعد تجري في «طيبة» اليونانية، وإنما أصبحت تدور في «طيبة» الأقصر، أو «طيبة» مسجد مصر، المظة على النيل، وذلك بناء على إيمانه بأن أسطورة أوديب هي أسطورة فرعونية. إذ إنها الأحداث الحقيقية والتاريخية لأخاتون، وأن المارخ اليوناني هيرودوت هو الذي أوحى لسوفوكليس بمادة مسرحيته<sup>(72)</sup>.

## الفكر التاريخي

ومسرحية علي مالم تقدم أوديب كرجل من عامة الشعب، هب الإنشلاء عندما حاصره أبو الهول، واشترط أن يتزوج من الملكة - التي مات زوجها بعيدا عن المدينة - لكي يحل اللغز. ويتوهم الشعب أن أوديب قد حل اللغز، وقتل أبا الهول، إلا أن هذا الأخير يعود للظهور مرة أخرى بعد أن يكون أوديب قد أمضى كل وقته وجهده في البحث عن تقدم شعبه وتقديم الاختراعات له، وبعد أن منع لأجهزته بجمع هذا الشعب، وإلهائه عن الدور الذي يجب أن يقوم به، ويخرج الشعب هذه المرة لقاتلة أبي الهول، لكنه يتهم لعدم استعداده، ولعدم تحمله مسئولية الدفاع عن أرضه. إنها هزيمة ١٩٦٧ التي هزمت الشعب المصري وسحقته، بل قتلت كل شيء حي وكل حلم جميل في العالم العربي.

وقد أدخل علي مالم أيضا تغييرات على الأسطورة، فأوديب في مسرحيته لم يقتل أباه، ولم يتزوج أمه، ولم يتعد الأقدار، وكل ما يربطه بأوديب الأسطورة هي حل اللغز، والزواج من الملكة واختلاء العرش نتيجة لذلك.

ويستلهم الكاتب المصري فوزي فهمي أحمد أسطورة أوديب في مسرحيته «عودة الغائب»، ويتطرق فيها من منظور سياسي يدور في تلك الظروف للاعتراف بالأمر الواقع، والدعوة إلى السلام مع إسرائيل. وقد أقام فوزي فهمي مسرحيته على الصراع بين الحقيقة والواقع، تماما كالصراع الذي أقامه الحكيم في مسرحيته مع اختلافه في الطرف الزماني. وأوديب فوزي فهمي بعلل هو الآخر من شعبه كأوديب، على سالم وبطلانيته الجائحات من أجل تحقيق الحكم، وكذا استمراره في الحكم، وهو بكل هذا يستلهم المثاليين على تغيير الأوضاع ضد، وعندما يكشف الحقيقة يرفض أن يقبل ما عينه، بل يتحدى الجميع، وبذلك أصبحت أسطورة أوديب مجرد رموز دالة ومشابهة تعلق عليها هموم الواقع المصري ومادة لا يمكن فك مغاليق طلاسمها إلا بالإحالة إلى الواقع المعيش، ومع ذلك تظل المسافة الفكرية قائمة بين ما تحمله مادة الأسطورة من قيم، وما فرض عليها من قيم معاصرة مصرية الممارسة، وتظل المسافة الوجدانية قائمة بين جوهر الشعور الإفريقي، وواقع الجماهير المصرية ومعالقاتها اليومية<sup>(١٢)</sup>.

وفي العام ١٩٧٧ يستلهم الكاتب المصري وليد إخلاصي الأسطورة نفسها ويكتب مسرحية «أوديب» ويختيرها مأساة معاصرة، ويجعل أحداثها تدور «في مدينة مكتظة بالسكان والضجيج، إنها مدينة كبيرة وتزاحم على اللغة فيها مثقفون وتجار، وتستلطف نشاطات علمية ووسائل تكنولوجيا معقدة، إنه زمن معاصر إذ يقترب القرن العشرون من نهايته، واقترب نفوس الشخصيات من تحقيق آمالها»<sup>(١٣)</sup>، وهي مسرحية وليد إخلاصي لا نجد أسماء النماذج هي الأسطورة كأوديب، وجوكاست، وكريون، وثرزياس، وإنما نجد أسماء مثل الدكتور صفيان، والدكتور البهي، ومضر، وأسماء، إنها أسماء استلذة جامعيين، ورؤساء مراكز جامعية للعقل الإلكتروني، ولا تدور الأحداث في «طيبة» اليونانية، وإنما في مركز جامعي للعقل



الإلكتروني، كما أن الصراع لا يدور بين الحقيقة والواقع، ولا بين أوديب وأبي الهول، إنه صراع الإنسان مع العقل الإلكتروني.

وإذا كان استلهم توفيق الحكيم لأسطورة أوديب قد دفع مجموعة من الدراميين العرب إلى استلهم الأسطورة نفسها، فإن استلهمه قبل ذلك لأسطورة بيجماليون قد دفع أيضا بعض الدراميين العرب إلى استلهم الأسطورة نفسها. وهكذا فقد كتب الكاتب السوري خليل هندلوي مسرحية «بيجماليون» في العام ١٩٤٢، أي في العام نفسه التي ظهرت فيه مسرحية توفيق الحكيم، كما كتب الكاتب السوري محمد حاج حسين مسرحية «نهاية بيجماليون» في العام ١٩٦٢.

وإذا كانت مسرحية توفيق الحكيم طويلة وتقع في أربعة فصول، فإن مسرحية خليل هندلوي قصيرة وتقع في فصل واحد. يظهر فيها بيجماليون مع حبيبته جالاتيا أمام ستارة وهو يدعوها إلى رؤية التمثال الذي صنعه لها. ولا تراه تتعشى لدقة صنعه فتكأن الحياة تدب فيه. وما دلت بيجماليون أن يحتضن التمثال ويغطي في ثقبه ثم يقع مفتاحا عليه. وتسرع جالاتيا إلى صديقه زينو فتقص عليه أمر بيجماليون مستكة حبه للتمثال. فيأخذ في الاعتذار لها، ويحاول أن ينجسها أن عالم الفن أربع من عالم الحقيقة، ثم ينصحبها أن تحمل مع التمثال. فتوافق. وتقف وراء التمثال. وعندما يصعب بيجماليون يتوصل إلى التمثال أن ينطق، وتكلم جالاتيا من وراءه فيخفي على بيجماليون ثوبه، ويغتنم بملوح زينو إلى إطفاء التمثال وحين يصعب بيجماليون يجد نفسه بين يدي جالاتيا فتوحى له أنها هي التمثال وقد تحرك. فيؤكدها حبه وتكره المحبشة جالاتيا. حينئذ يصيح زينو جالاتيا ألا تروح بشيء. ولن يبق مع بيجماليون على أساس أنها التمثال<sup>(٣١)</sup>.

هذه المسرحية إذن انتصار للخيال الذي يصنع منه الفنان ما يشاء، وهو أسس وأبى من كل شيء. ومن الأساطير اليونانية التي استلهمت انتهاء الدراميين العرب، أسطورة «بروميثيوس». فقد استوحى منها خليل هندلوي مسرحيتين: مسرحية «سارق النار» في العام ١٩٤٥، ومسرحية «زهرة البركان» في العام ١٩٦٠. كما كتب الكاتب المسرحي المغربي محمد الكفايت مسرحية «بروميثيوس» في العام ١٩٩١.

ويصور خليل هندلوي بروميثيوس في المسرحية الأولى «سارق النار» ملتمدا على الآلهة بعد أن سرق النار المقدسة، سر الخلق، محاولا تحقيق انقصاله عن عالم الآلهة. وكذا محاولا تحقيق ذاته كإنسان يعاشر عملية الخلق. ويعرف الأثام، والأمراض، والعاهات، والاضطرابات. وهو في كل هذا أكثر إبداعا من الآلهة، لأن ما تخلقه الآلهة يكون ناقصا، ويحيل بيدور الشر، والمرض، والقضاء. أما ما يخلقه الإنسان فيلتمس إلى عالم بريء لا شر فيه ولا فساد. إن مسرحية «سارق النار» تؤكد، «أن الإنسان لا يمكن له أن يحقق ذاته إلا بتمرده على الآلهة، وبمعارسته عملية الخلق، ومعاناته بعد ذلك العذاب والشقاء»<sup>(٣٢)</sup>.

## الفكر التاريخي

وإذا كان بروميثيوس في مسرحية «سارق النار» قد تمرد على الآلهة وسرق النار وهبط بها من السماء إلى الأرض، حيث علمت الحرائق وانتشرت الأكام والشرور، فإنه في مسرحية «زهرة اليركان» يحاول أن يكفر عن ذنبه. وأن يعتذر للآلهة بإطلاقه النار. وإذا كانت مسرحية «سارق النار» هي مسرحية الهبوط إلى الأرض، فإن مسرحية «زهرة اليركان» هي محاولة العودة إلى السماء. لذلك يذهب بروميثيوس إلى الآلهة معلناً ندمه. «ولكن الآلهة تخذله، فقد تخلت عن الإنسان. ويود لو يكون القداء الهخلص الإنسانية. ولكن الأمر خرج من يديه. ويدرك أن خلاصه الوحيد في الحب حب (هيليوس) ولكن (هيليوس) لنذهب ضحية النار. وتكون القداء. فتتفتح زهرة اليركان. وتعلو الأرض، وعندئذ فقط يظهر بروميثيوس من ذنبه. ويفسد الإنسان. ويستحق أن يمرج إلى السماء بعد أن عانى الآلام»<sup>(37)</sup>.

أما «بروميثيوس» الكاتب المغربي محمد الكفاط، فإنه يطلق علينا من الخليج العربي وبالضبط من أيام الحرب التي عرفتها هذه المنطقة، لذلك ارتبط بعام معين هو العام ١٩٩١. وتم ربط كبدته بكبد حمزة عم الرسول صلى الله عليه وسلم الذي استأصله الصمد وحشي. وتم ربط رأسه برأس الحسين بن علي الذي تخطفه الرماح في موقعة كربلاء. وبالإضافة إلى الشخصيات التي تنتمي إلى الميثولوجيا الإفريقية كبروميثيوس، وزيريس، والجوقة، فإنه نجد في هذه المسرحية شخصيات من أجيال الأحداث، حدث حرب الخليج كغيدان، والمباركة، وحليوس. ويقول محمد الكفاط عن مسرحيته هذه: «عندما فكرت في كتابة مسرحية (بروميثيوس ٩١)، بدت لي أسطورة بروميثيوس أنسب منطلق للتعبير عما حدث في حرب الخليج، بل بدت لي بروميثيوس وكأنها كذبة للمناسبة نفسها. وقد كتبها في نصين متوازيين: نص «أسطوري» ونص «واقعي» أو مأخوذ من الحياة الواقعية المعاصرة. وعندما أنهيت النصين - وهما طبعا يكونان نصاً واحداً - أحسست أن النص الأسطوري أعمق من النص الموازي. بذلك أعتبر أن ما قمت به هو مجرد كتابة أولى لتحتاج إلى إعادة نظر»<sup>(38)</sup>.

ومن بين الأساطير المشهورة التي استلهمها بعض الكتاب العرب، أسطورة «أنتيجون». وهكذا كتب الكاتب السوري سعد الله ونوس مسرحية «الرسول المجهول» في مائتم أنتيجوناً. في العام ١٩٦٥. وفي هذه المسرحية تظهر (خضرة) الفتاة الجميلة التي امتنح الحكام اللعاقبيون جمالها، ورموا بها كشبح ياهت اللون بعد أن سبق إخوتها إلى المعتقلات. ثم شب بعد ذلك على السلطة مخبر اسمه حسن، فأراد أن يستمتع بخضرة كما استمتع بها غيره من الحكام. وتبدو هذه المسرحية مرتبطة بالواقع السياسي لسوريا. على عادة سعد الله ونوس في أغلب مسرحياته.

وقد لاحظ أحمد زباد سبيك أن نطق التشابه عديدة بين مسرحية سعد الله ونوس ومسرحية «انتيجونا» لسوفوكليس، وقد أحصاها في الجدول التالي:

انتيجونا	الرسول المجهول في ماتم انتيجونا
١- كريون يتولى الحكم بعد أوديب.	١- المخبر يتقلب على أسفاده ويتولى الحكم.
٢- كريون يفرض على المدينة قوانينه الصارمة.	٢- المخبر يفرض على المدينة العنف والانتهاك.
٣- انتيجونا تصمد وتحدي الملك.	٣- خضرة تصمد وتحدي المخبر.
٤- انتيجونا تتمسك بالأعراف الدينية.	٤- خضرة تتمسك بالقيم الروحية للمدينة.
٥- الكاهن يعمل على إقناع انتيجونا.	٥- الفتى يعمل على إقناع خضرة.
٦- كريون يصاب بالفسخاخ في أسرته.	٦- المخبر يصاب بحك داخلي.
٧- كريون يتهار.	٧- المخبر يتهار <sup>(٢٩)</sup> .

كما استلهم الكاتب السوري رياض صصيت الأسطورة نفسها. وكتب مسرحية «الحداد يليق بانتيجون» في العام ١٩٧٨. وهي مبنية في ثلاثة فصول. والأشبه أن عنوانها يذكرنا بثلاثية الكاتب المسرحي الأمريكي بوجن أونيل «الحداد يليق باليكترا» (Le deuil Sied à Electra). وهي مسرحية رياض صصيت لا نجد لا انتيجون، ولا كريون، ولا إيتوكا، ولا بوليفيس، وإنما نجد أسماء مثل: مجيد، ويانمين، ومأمون، والموسقي الأعمى، كما أن أحداثها لا تدور تحت أسوار مدينة طيبة ولا داخل قصر كريون، وإنما في فيلا خضراء بيضاء، وتخرج أسوارها حيث يوجد كوخ من الطين. ولهمت انتيجون هي التي تموت في هذه المسرحية، وإنما الجمهور: «يصطف حملة التناقض في صدر المسرح صفًا أظفيا واحدا، ثم يقتحمون بطولات عسكرية منتظمة نحو المقدمة، يسدرون ينادقهم إلى الجمهور في الصالة، ويطلقون النار» داخل<sup>(٣٠)</sup>.

وإذا كان تطبيق الحكيم قد استلهم أسطورة إليكترا حينما كتب مسرحية «الطعام لكل فم» حيث جعلها في إطار مصري، وطرح فيها قضايا معاصرة بعيدا عن قضاء الميتولوجيا الأفريقية، فإن حسن حمادة قد استلهم الأسطورة نفسها، وكتب مسرحية «إليكترا الجديدة» في العام ١٩٧٧. وقد جاءت المسرحية صراعا بين السياسة والقار. بين الحكم التكني والحكم الجمهوري، بين الظلم والعدل. جاءت بحثا متواصلا عن تطلعات الشعوب المضطهدة للحرية والعدل والكرامة. فكانت لوحات سريعة حمادة الثبرات، مثولة الإيقاع. جافة الأسلوب حينما، شاعرية الصور حينما... ليست مأساة يونانية ولا مأساة معاصرة... ليست

## الفكر التاريخي

أسطورة ولا خرافة... أصبحت مسرحية سياسية خالصة، ففيها من تشبيهات «إليكترا» ما يذكر بالأساس اليونانية، وفيها من نهاء السياسيين ما يذكر «بالظلمات السياسية المعاصرة». وفيها من هذا وذلك ما يفرقه في الماضي ويدهله إلى التفكير في الحاضر، فمما بقي من «إليكترا» اليونانية إن<sup>١٩٦٩</sup>.

ومن الأساطير اليونانية الشهيرة التي يبدو أنها لم تجذب إليها كثيرا من الدراميون العرب، أسطورة «ميديا» - ميديا التي هجرت الأصل والوطن، وفقدت أخلاها، وفرت مع حبيبها ياسون الذي جاء إلى بلدها للحصول على الفرو الذهبية حتى يتمكن من استرداد عرشه من عمه بليس - إلا أن ياسون سيخون زوجته ميديا - التي عاش معها في كورنث وأنجب منها طفلين - مع زوجة أخرى. وهذا القوم ميديا الانتقام. وعلى الرغم من أن هذه الأسطورة قد ألهمت كلا من يوربيدس وسينكا، وكورني، وألوي، إلا أنه على ما يبدو لم تجذب إليها كثيرا من الكتاب العرب. وهكذا لم أشر إلا على مسرحية «حكاية جيسون وميديا» التي قدمها جهاد سعد في مهرجان دمشق الحادي عشر للفنون المسرحية في العام ١٩٨٨، حيث كان مؤلفها، ومخرجها، وممثلا فيها. وقد حاول في مسرحيته هذه أن ي طرح بين الدرامي والقصصي، وأن يوفق بين التفرج الذي يعرف الأسطورة والتفرج الذي يجعلها. كما أنه أحدث إضافة في الأسطورة هي شخصية الكاهن، ويبدو أنه يعمل الضمير الجماعي أو ربما الحكمة والتأمل، لقد بدأ جهاد سعد مسرحيته بصوت الجوقة من ألت بار جيسون الذي ألت يا ميديا من أنت؟ من أنت؟ من تحب؟ وتركه دون إجابة. ترك ملأه، فضاضه المسرحي، مفتوحا ولم يغلقه بنهية ميثية، وإنما أشعل شمعة وسط ظلام حالك فكانت النهاية تملأ حرا، أو ربما منقطا. «حكاية جيسون وميديا» هي مسرحية فلان موهوب، فيها الاحتجاج وفيها التساؤل، والأهم من هذا كله فيها حمى الرغبة في قول شيء والإفصاح عن قلق ليس ذاتيا وإنما هو كوني شامل، بلغة الفن<sup>١٩٧٠</sup>.

ولابد من الإشارة إلى أن الدراميون العرب لم يقفوا عند استلهام الأساطير المشهورة كأسطورة أوديب، وأنتيجون، وإليكترا، وميديا، وإنما استلهموا أيضا أساطير قليلة الشهرة في المسرح الإغريقي والغربي، بل مجهولة أحيانا، حيث لم يرد ذكرها في القواميس والموسوعات المتخصصة في الإيثولوجيا الإغريقية.

وهكذا كتب خليل هندلوي في العام ١٩٤٢ مسرحية «طريني» التي استوحاها من أسطورة «طريني» وهي ابنة راع في الجبل نزلت إلى المدينة لتتبع فيها اللذة. فكانت حديث الأندية ومليقة الأغنياء ورجال الدولة، ثم عشقها الفنان براكستيل، فمنع لها تعاطيل كثيرة. أخذ الناس في عبادة تعاليلها لما فيها من جمال، فوضع قضاء أيتها وقدموها للمحاكمة. وحين أصبت بحاميتها الحبية، تقدم براكستيل وحسرها زناها، فهدت عارية أمام الجميع، فأقر لها القضاة بالجمال. وخرجت طافرا<sup>١٩٧١</sup>. وهكذا يؤكد خليل هندلوي من خلال هذه المسرحية أن

الفتان أحق الناس بالعيش مع الجمال والاستمتاع به، لأنه يعرف كيف يتذوقه، ويعرف كيف يجعل الناس يتذوقونه.

كما كتب الكاتب السوري عبد الرحمن أبو قوس مسرحية «لايس» في العام 1968، وهي الأخرى أسطورة مفقودة لقوي، أن لايس كانت أجمل امرأة في مصرها، هجرت مدينتها كورنثه وقدمت إلى أثينا حيث اكتسبت فيها الآداب والفنون، وأصبحت من أفنن نساء أثينا، فأحبها المظماء، والمفكرين، والفنانين، وكبار رجال الدولة، وأصبحت سفاراتها حديث المجالس، فأجمع كهان أثينا وشيوخها على التخلص منها، فاختلوا برجمها في الأطلال البعيدة بدلاً من الساحات العامة حتى لا يثيروا عليهم عشاها والفنونيين بها<sup>1</sup>.

كما أنه لم في المسرح العربي استلهام أسطورتين إغريقيتين معروفتين، لكنهما لم تحظوا باهتمام كبير في كل من المسرح الإغريقي والمسرح الغربي، وهما: أسطورة «سيزيف» وأسطورة «مادون» (Medusa)، وهكذا كتب خليل هنداي مسرحية «سيزيف» في العام 1962 ليؤكد من خلالها أن عذاب الإنسان أبدي مستمر ما دام ثمة آلهة، لأن الآلهة تتسلق بتعذيبه، ولكنه على الرغم من ذلك لا يستسلم ولا يرضخ، بل يتعد ويثور.

وكتب سعدالله ونوس مسرحية «مادون تحلق في الحياة» في العام 1962 مستلهما فيها أسطورة الساحرة مادون التي لا تقي بصورها على شخص أو شيء، إلا وتتحول إلى حجر، وقد طرح في هذه المسرحية ما يبرزه الإنسان من تنوع بين الخير والشر، بين الحب والسطوة، وبين أن السطوة هي أكثر هامة الأشياء خطراً على الإنسان <http://archen.net>.

وبعد استعراض هذه النماذج التي تشكل جانباً من المسرحيات التي عاد فيها الدراميون العرب إلى الميثولوجيا الإغريقية، يمكن الخروج بالنتائج التالية:

١- إن أول من استلهم الأسطورة الإغريقية في المسرح العربي هو الكاتب المصري توفيق الحكيم، من خلال مسرحية «بيجماليون» وذلك في العام 1929.

٢- إن أكثر الكتاب العرب استلهموا للأساطير الإغريقية على ما يبدو الكاتب السوري خليل هنداي، حيث كتب «بيجماليون» (1962)، و«هزلي» (1962)، و«سارق النار» (1968)، و«جزيرة بلا رجل» (1968)، و«زهرة البركان» (1962)، و«سيزيف» (1962)، وبذلك تكون الأساطير الإغريقية قد استبهرت، فمالج عددا منها في مسرحيات قصار.

٣- إذا كان الكتاب المسرحيون الفرنسيون أكثر الكتاب الغربيين تعاملًا مع الميثولوجيا الإغريقية، فإن الكتاب المسرحيين السوريين - على ما يبدو - أكثر الكتاب العرب تعاملًا معها. ويكفي أن نسرده النماذج التالية كدليل على ذلك: خليل هنداي (بيجماليون - هزلي - سارق النار - فتنة - جزيرة بلا رجل - زهرة البركان - سيزيف)، عبد الرحمن أبو قوس (باخوس - لايس)، محمد حناح حسين (نهاية بيجماليون)، سعدالله ونوس (مادون تحلق في الحياة -

## الفكر القديم

الرسول المجهول في مانتم أنتيجون)، علي عقلة عرسمان (أمومة)، رياض عصمت (العداد يليل بانتيجون)، ولويد إخلاسي (أوديب).

١. يبدو أن أسطورة أوديب قد اجتذبت الدراميين المصريين أكثر من غيرهم. حيث إننا نجد ثلاثة كتب مصريين قد تناولوها وهم: توفيق الحكيم، وعلي سالم، وفوزي أحمد هيمي.

٢. إذا كانت أسطورة بيجماليون لم تجذب إليها كثيراً من الكتاب المسرحيين الغربيين. حيث لم يشتهر من الأعمال الغربية القائمة على هذه الأسطورة سوى مسرحية «بيجماليون» للكاتب المسرحي الإيرلندي برناردشو، فإنه على العكس من ذلك قد اجتذبت عدداً من الدراميين العرب. حيث تناولها كما رأينا كل من توفيق الحكيم، وخليل هنداوي، ومحمد حاج حسين.

٣. إذا كان الكاتب المسرحي الألماني (هنريش فون كليست) Heinrich Von Kleist (١٧٧٧-١٨١١) أول من نقل أسطورة أوديب من جوها الناصوي إلى جو كوميدى من خلال مسرحية «الجرة للكسوة» La cruche cassée في العام ١٨٠٨، حيث اعتبر عمله هذا خطوة جريئة، فإن الخطوة نفسها قام بها الكاتب المصري علي سالم حيث نقل أسطورة أوديب إلى جو كوميدى من خلال مسرحية «أنت اللي قتلت الوطواط» في العام ١٩٦٩.

٤. إذا كان الدراميون العرب قد استلهموا الأساطير نفسها التي استلهمها الدراميون الغربيون وهي أساطير مشهورة كأسطورة أوديب، وأنتيجون، وإليكترا، وميديا، فإنهم تميزوا عن الدراميين الغربيين باستلهمهم لأساطير طموحة كأسطورة لايفي، وفريبي، ومانوز.

٥. بالإضافة إلى استلهم الدراميين العرب لأساطير مشهورة أو معروفة، فقد عمد بعضهم إلى المزج بين أكثر من أسطورة في مسرحية واحدة. وهكذا مزج توفيق الحكيم في مسرحية «بيجماليون» بين ثلاث أساطير هي: بيجماليون، وجالاتيا، ونرسيس. وهي أساطير وردت متفرقة في الميثولوجيا الإغريقية. كما أن علي عقلة عرسمان قد مزج في مسرحية «أمومة» بين أسطورتى أنتيجون وإليكترا.

٦. إن تعامل الدراميين العرب مع الأسطورة الإغريقية كان على شاكلتين:

أ. تعامل يعيد صياغة الأسطورة حيث يستفيد الكاتب من حيكتها ويستخدم عناصرها من شخصيات، وأحداث وأمكنة، وأزمنة. قد يضيف إليها بعض العناصر وقد لا يضيف. لكن المهم هو طرح فكرة جديدة أثناء إعادة صياغة الأسطورة.

ب. تعامل يمكن أن يسعى خلقاً للأسطورة، حيث يعتمد الكاتب إلى خلق حيكة كهيكة الأسطورة، وإلى جعل مسرحيته تشمل على شخصيات، وأحداث وأمكنة، وأزمنة، ومواقف شبيهة بتلك الموجودة في الأسطورة. وبذلك تبقى للمسرحية استقلاليتها، وللأسطورة استقلاليتها. على أساس أن يلتقي في الطبيعة والروح، أو في العنوان، أو أسماء الشخصيات، مسرحية «أوديب» لوليد إخلاسي ومسرحية «العداد يليل بانتيجون» لرياض عصمت.

١٠- إن الدراميين العرب في المراحل الأولى لتعاملهم مع الميثولوجيا الإغريقية، كانوا يعنون بما هو كلي ومطلق، بعيدا عن الحياة اليومية، وكانت تفتقرهم القضايا الميثاخريرية والجدلية التي لا تتصل بقضايا المجتمع العربي ولا بالسياسة المحلية، ولم يتم التحول نحو هذه القضايا والهموم العربية إلا بعد أن عرف المجتمع العربي عدة هزات سياسية، وتكتلات عسكرية، وإحباطات فكرية وثقافية.

### ١- أسباب عودة الدراميين العرب إلى الميثولوجيا الإغريقية،

إن عودة الدراميين العرب إلى الميثولوجيا الإغريقية ناتجة عن نوعين من الأسباب: أسباب موضوعية نابعة من طبيعة الميثولوجيا الإغريقية نفسها، وأسباب ذاتية نابعة من واقع السرح والمجتمع العربيين.

#### أولا: الأسباب الموضوعية

١- الصورة الإنسانية لألهة الإغريق، فالإغريقي كان ينظر إلى آلهته من منظور أنثروبي، بينما كان ينظر الصرعوني، أو البابلي، أو الآشوري... إلخ إلى آلهته من منظور لاهوتي. فهذه الصورة الإنسانية للألهة، وما تمتع به من جمال وتسلق تجعل الإغريقي وغير الإغريقي يحس بأن عالم الآلهة ليس عالمًا غريبًا، وإنما هو عالم يمكن الافتقار إليه والاتصال به، بل يمكن توجيه الانتقادات إليه. وهذا أمر يغيب في حضارة الآلهة.

٢- إن الميثولوجيا الإغريقية تعكس ما كانت تتمتع به بلاد اليونان من حرية وديمقراطية، ولاشك أن كل كاتب يعاني من انعدام الحرية والديمقراطية لن يجد قضاء أفضل من القضاء الإغريقي لممارسة فيه الحرية والديمقراطية.

٣- إن البطل الإغريقي فرد ذو أبعاد إنسانية شاملة، غير محددة لا يمكن ولايزمان. فواجهه الصعاب فيشجع أمامها، ويتحملها بصبر وصمت، بل يتعداها أحيانا، وإن كان في حقيقة الأمر لا يسعى بكل جدية إلى زوالها، وكأنه يراوده غير واعية يريد بقاء هذه الصعاب حتى يظل يعاني، لأنه يحس بوجوده من خلال معاناته، إن الميثولوجيا اليونانية تتخلل من قضية إنسان لتصل إلى قضايا الإنسانية، ولتوضع لنا حقيقة مهمة هي أن مشاكل الإنسان الجوهرية هي نفسها في كل مكان وزمان، لذلك اشتهر من الميثولوجيا الإغريقية كل من أوديس، وهرقل، وسيليف، وأوريس، وبروميثوس، وأنتيجون، وإليكترا... إلخ، في حين لم يشتهر من التراث الصرعوني إلا إيزيس وأوزوريس، ومن التراث البابلي سوى جلجامش. كما أن أغلب أبطال الميثولوجيا الإغريقية هم رموز للشجاعة والتمرد، الثورة على الآلهة، وعلى الظلم والعبودية، والتمرد على النظم القائمة، والقوانين المظلمة بكرامة وحقوق الإنسان. ولاشك أن كاتبا يسعى

## الفكر التاريخي

إلى زرع بذور الثورة والتغيير في مجتمعه، لن يجد أحسن من أبطال الميثولوجيا الإغريقية كأدوات لهذه الثورة وهذا التغيير.

4- تتميز أيضاً الميثولوجيا الإغريقية بشراء مواهبها. وهكذا يمكن للكاتب المسرحي أن يجد فيها عدة أوجه للأنفعالات البشرية: كالحب أو الكراهية، والحرب أو السلم، والخطةنة أو التوبة، والتضحية والإيثار، والوطنية أو الخيانة، والإخلاص أو الفجر. كما يمكنه أن يجد فيها قضايا هذا العالم وقضايا العالم الآخر. عالم الآلهة بلا معقوليتها أحياناً، وبشرها وظلمها أحياناً، وبعدائها وخبرها أحياناً أخرى. والتثير في الميثولوجيا اليونانية هو أنها تسمح بمزج كل هذه العناصر الخيالية بأشياء بسيطة من واقع الحياة. كما تسمح بتجسيد هذا المزيج فوق طبقة المسرح، فيصبح بذلك معادلاً موضوعياً لعالم رمزي.

5- الارتباط الوثيق بين الميثولوجيا الإغريقية والمسرح الإغريقي، فكانه لم يخلق إلا لينهل منها، وكأنها لم تخلق إلا لتكون مادة له، وهكذا فكل من يعود إلى المسرح الإغريقي لياخذ عنه ويستلهمه، لابد أن يعود إلى الميثولوجيا الإغريقية.

6- إذا كان الكهنة، ورجال الدين، والسحرة هم الذين صاغوا أغلب ميثولوجيات العالم، فإن الميثولوجيا الإغريقية - على الرغم من علاقتها الضيقة بالدين - قد صاغها في حقيقة الأمر كل من الشعراء والمثاليين - الأول بوصفه منطقياً لها، والثاني لأنه أعطى الآلهة أشكالها، وعرف كيف يستمد من الميثولوجيا ما لا يحصى من الرسوم، والميثاق، والقوش. إذن فالقن هو الذي خلق الميثولوجيا الإغريقية، والكاتب المسرحي حينما يتعامل معها، فهو يتعامل مع قوالب قديمة صاغها شاعر، ونحتها مثالي، وليس قوالب جديدة صاغها كاهن، وألفها بالأسرار رجل دين، وزرع فيها الرعب ساحر.

## ثانياً - الأعيان الذاتية

7- إن نظرة الدرامي العربي خاصة والمثقف العربي عامة للثقافة والإنسان اليونانيون - هي نظرة انهيار. فهو ينظر إلى الثقافة اليونانية على أنها بداية الإنسانية الحقة، وهي ثقافة العقل والوضوح، وهي ثقافة خالدة تتعدى مكانها وزمانها، وهي لهذا أساس العالمية في الفن والفكر والعلم، وهي لهذا كله منبع مستمر ونموذج دائم يجب الاحتذاء به. وهو ينظر إلى الإنسان اليوناني على أنه يمثل الإنسانية الكاملة، وأنه نموذج الإنسان الخلاق، وفيه تتجسد قيم الحرية، وكذا قيم الفردية، وهو أخيراً إنسان العقل<sup>(1)</sup>.

ولعل في هذا النص الذي نسوّه لعبد الرحمن بدوي ما يثبت انهيار المثقف العربي عامة أمام الثقافة اليونانية، حيث يقول: «هاهنا معبد الروح، فطوبى للداخلين. وهاهنا معبد العقل، فهلموا نحلق به يا من بالعقل لثمنون، هلموا فلنا في لحظة فديسية عالية اعتزت الروح



الإنسانية لأول مرة هزة الخلق، فالتقضى عنها جنين العقل. وبالعقل كان الإنسان الأعلى... هنا انبهاء العقل الأزلي الضال. أرسلهم في ساعة السرور القدسي كي يتسلطوا في الإنسان روح الحرية والتبل والقداسة. روح الحق والخير والجمال»<sup>37</sup>.

٨- إن عودة الدراميين العرب - وخصوصا الأوائل منهم كتوفيق الحكيم - إلى الميثولوجيا اليونانية كان من أجل ترسيخ اسم ودعائم المسرح في ثقافتنا العربية، فامة لم تعرف للمسرح إلا هي عهود متأخرة لا بد لكي ترسخه في ثقافتها من أن تعود إلى التبع الأصلي وتأخذ عنه. والتبع الأصلي هو المسرح الإغريقي. ولاشك أن العودة إلى المسرح الإغريقي تعني العودة إلى الميثولوجيا الإغريقية، مادام يقوم عليها بالأساس.

٩- إن الدراميين العرب الأوائل - وخاصة توفيق الحكيم - قد عادوا أيضا إلى الميثولوجيا الإغريقية بدافع تقليد الغرب في عودته إليها، على الرغم من أن المجتمع العربي لم تتوفر فيه الشروط نفسها التي توهجت في المجتمع الغربي، التي دفعته إلى العودة إلى الأسطورة الإغريقية. فالمجتمع الغربي قد عاد إليها نتيجة الشعور بالفرة داخل العصر الرأسمالي المتأخر، حيث أصبح الواقع الاجتماعي موضوع تساؤل مستمر. ولعل الرغبة المزدوجة في تسييط هذا الواقع للعقد إلى حد غير محتمل، والاكتفاء بالجوانب الجوهرية، والرغبة في إبراز كون ما يربط الكائنات الإنسانية هو الروابط الإنسانية الأولية لا الروابط الحادية، هذه الرغبة المزدوجة تؤدي إلى ظهور الأسطورة في القرن العشرين<sup>38</sup>.

إن دافع الدرامي العربي إلى تقليد الدرامي الغربي في عودته إلى الميثولوجيا الإغريقية هو دافع فني أولا، كما أنه كان يسمى إلى السبر في الطريق نفسه الذي سار به فيه النهضة الأوروبية ثانيا.

١٠- إذا كان توفيق الحكيم قد عاد إلى الميثولوجيا الإغريقية في مرحلة من المراحل نظيدا للغرب، فإن الكتاب المسرحيين العرب الذين جاءوا من بعده قد عادوا إليها تقليدا له. فقد لاحظوا كيف أن الميثولوجيا الإغريقية قد سمحت له بطرح ومناقشة قضايا وجودية وسمتافيزيقية، ولاحظوا الشهرة التي وصل إليها بفضل استلهاصها، بل لاحظوا كيف أن مسرحياته قد بدأت تترجم إلى عدة لغات، وتعرض على مسارح أوروبا، فأرادوا أن يصلوا إلى ما وصل إليه بفضل عودته إلى الميثولوجيا الإغريقية.

١١- إن الكتاب المسرحيين العرب قد عاشوا، ومازالوا يعيشون، في واقع عربي متخلف ومتدهور، تسعى فيه الشعوب العربية إلى تحقيق الحرية والعدالة بعيدا عن القمع، والإحباط، وخيبة الأمل. وهي كثير من الأحيان لا يملك الكاتب المسرحي العربي إلا الهروب إلى ممالك الميثولوجيا الإغريقية لتعبر عن آرائه دون التعرض للاحقة المملطة السياسية، أو الدينية... إلخ. فهو يهتم وراء شخصيات الميثولوجيا الإغريقية ليقول بشكل غير مباشر ما لا يستطيع

قوله بشكل مباشر. ويقول تلميحا ما لا يستطیع قوله تصريحاً. ولعل الكاتب المسرحي المصري خليل مندوي قد تحدث باسمه، وباسم أغلب الكتاب المسرحيين العرب حين قال: «وحين أدركت أن الواقع لا يمكنني أن أطرح فيه كما أشاء، لأنه لا ينشر ولا يذاع ولا يمثل، وحين أدركت أن نفسي أصبحت تنزلق إلى العظائم والمشكلات الإنسانية، عدت ككلهزوم إلى عالم الأساطير، وهذه المرة الأساطير اليونانية»<sup>١٤</sup>.

٥٢. ومن الأسباب التي دفعت للمسرحيين العرب أيضاً إلى التعامل مع الميثولوجيا الإغريقية أكثر من غيرها، الرغبة في تناول أساطير تناولها كبار التراجيديين الإغريق. وكذا كبار المسرحيين الغربيين، وإعادة صياغتها، وتفسيرها تفسيراً جديداً، بل مقابراً للتفسيرات الإغريقية والغربية، بل والتصرف فيها أحياناً إلى حد بعيد، كل هذا رغبة في إثبات الذات، ومضاهاة الآخر.

وهكذا يمكن أن نقول في نهاية هذه الدراسة إن الميثولوجيا الإغريقية كانت وستظل تبقا خصباً لكتاب الدراما في العالم بأسره لأن القيم الرفيعة التي تطرحها وتناقشها قيم خالدة تتجاوز حدود المكان والزمان. لكن ينبغي التأكيد على أن الميثولوجيا الإغريقية لا يمكنها أن تصنع لوحدها معجزة، إذ لابد للكتاب المسرحي من خلال ثقافته، ورويته الخاصة، أن يستفيد من ثراء مواضيعها، ويحدث من خلال استجابات عاطفية في نفوس المشاهدين، وأن يجر الدلالات والرموز والمعاني الكامنة فيها، بحيث يصبح مجرد استدعاء اسم شخصية من شخصياتها مثلاً على تلك الدلالات والرموز والمعاني.

إن للميثولوجيا الإغريقية لغة متكاملة من الرموز، تنعكس عليها مفهوم ومشاعر الإنسان سواء ما تعلق منها بالدهوي، أو بالخالق، أو بالطلق. إليها الفتاح على القدسي، ومدخل إلى الحقيقة، وإلى الكائن، واستخدامها في المسرح هو نوع من إعادة خلق ذلك الجو الطقوسي والشعائري الذي كان يتميز به المسرح القديم، وصار يفتقده المسرح الحديث. إن استغلالها محاولة للمودة إلى قدسية المسرح التي ضاعت في مجتمعات صناعية، وورجوانية، أبعدت الإنسان عن القيم الأساسية، والمتابع الأصلية.

ولاشك أن العودة إلى الميثولوجيا الإغريقية لن تمنع الكتاب المسرحي من الربط بين الواقع والخيالي، بين الماضي والحاضر. فهو إما أن يتجه من الأسطورة إلى الواقع، وإما أن يتجه من الواقع إلى الأسطورة، فتصبح بذلك الأسطورة واقعا، أو يصبح الواقع أسطورة، وهي كذا الحالين هناك ربط بين الواقع والأسطورة.

- JEAN-Pierre Vernant: la grâce; le problème: mythologique-in: dictionnaire de mythologie et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique-A.J.- sous la direction de Yves Bonnefoy- Flammarion-Paris-P. 473-474. -1
- J RAMEN: Mythologie et géographie (collection d'études mythologiques-haut série) les belles lettres- Paris- 1979-P.7. -2
- Ibid-P.13. -3
- Cité par Edith Hamilton, in: la mythologie (ses dieux, ses héros, ses légendes)-traduit de l'anglais par Albert de Bonghem-Marabout Universiel - Verviers - 1978-P.13. -4
- Jean Pierre Vernant: Mythe et pensée chez les Grecs - Tome II - petite collection Maspéro Paris - 1982 P. 86. -5
- Edith Hamilton: La Mythologie - P. 8. -6
- E.O James: Mythes et rites dans le proche-Orient ancien - traduit de l'anglais par René Jean- Bibliothèque historique - Payot - 1965-P.263. -7
- Ibid-P. 267. -8
- Platon, cité par Vladimir Grigorieff-in: Mythologies du monde entier- Marabout L'Asiatic-Afrique-Asiatique-1987-P.83-82. -9
- Cité par Mireia Eliade-in: Histoire des croyances et des idées religieuses- Tome I - Payot- 1982-P.271. -10
- Louis Gernet et André Boulanger: Le génie grec dans la religion-Editions Albin Michel-Paris-1970 -P.246. -11
- Mireia Eliade: Histoire des croyances et des idées religieuses-Tome I-P.265. -12
- Ibid - P. 266. -13
- Louis Gernet et André Boulanger: Le génie grec dans la religion - P. 213-218. -14
- Mireia Eliade: Histoire des croyances et des idées religieuses-Tome I-P.299-300. -15
- Jean Pierre Vernant: Mythe et pensée chez les Grecs - Tome 2-P. 80. -16
- Jean Pierre Vernant et Pierre Vidal-Nagert: La grec ancienne- Tome I: du mythe à la raison. Editions du Seuil -Paris - 1990-P.113. -17
- Louis Gernet et André Boulanger: Le génie grec dans la religion. P.236. -18
- Jean Jacques Maffre: La vie dans la Grèce classique - P. U. F. 1ère édition- Paris 1988-P.32. -19
- Palme Grimal: La mythologie grecque - que Sais-je? n°. 382 P. U. F. 11ème édition - Paris- 1984-P. 36 - 37. -20
- Louis Gernet et André Boulanger: Le génie grec dans la religion-P. 236. -21
- Vladimir Grigorieff: Mythologies du monde entier - P. 36. -22
- L-En:Platon , Mythologie, et philosophie in: dictionnaire de mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique -Tome I-a sous la direction de Yves Bonnefoy- Flammarion Paris - 1981-P.268. -23

- Luc Brisson: Platon, les mots et les mythes - Textes à l'appui - Maspéro-Paris: 1983-P.21. -24
- Platon, cité par Vladimir Gligouloff in: Mythologies du monde entier: P. 81. -25
- Jacques Bonaguidi: Le mythe selon la poétique-in: Formation et survie des mythes-Traduits et introductions-colloque de Nanterre, Les Belles lettres Paris: 1977-P.38 - 32. -26
- Ibid.p. 34-35. -27
- Plutarque, cité par Yvonne Verrière-in: Symboles et mythes dans la pensée de Plutarque-les Belles lettres - Paris: 1977-P. 312. -28
- Pierre Grimal: La mythologie grecque-P.106. -29
- Jacqueline de Romilly la tragédie grecque-P.U.F- Quadrige -révisé édition-Paris-1985- P.8. -30
- H. C.Baldry le Théâtre tragique des grecs traduit de l'anglais par Jean-Pierre Darmon-AGORA, N° 9 Maspéro -Paris-1975 -p.118. -31
- Ibid-P. 121. -32
- Jean-Pierre Vernant et pierre Vidal-Naquet, Mythe et tragédie en grèce ancienne- Textes à l'appui, Histoire classique - série dirigée par Pierre Vidal-Naquet-Éditions la découverte-Paris- 1989-P.31. -33
- Jacqueline de Romilly la tragédie grecque-P. 67. -34
- جمال نصيف النكريتي - قراءة وتأملات في المسرح الإغريقي - سلسلة دراسات - عدد 788 - 1988م - ص 150. -35
- <http://www.archive.org> Jacqueline de Romilly-la tragédie grecque-P. 113. -36
- جمال نصيف النكريتي - قراءة وتأملات في المسرح الإغريقي - ص 171. -37
- Jacqueline de Romilly la tragédie grecque-P. 143. -38
- Jean-Pierre Vernant et pierre Vidal-Naquet Mythe et tragédie en grèce ancienne- P.25. -39
- H.C.BALDY le théâtre tragique des Grecs-P.12. -40
- Jacques scherer Dramaturgies d'Œdipe - P.U.F- Écrivains - livre édition-Paris-1987-P. 164. -41
- Ibid - pp. 164-167. -42
- Antoine Houdar de la marte, cité par Jacques Scherer-in Dramaturgies d'œdipe -p. 172. -43
- إبراهيم حمادة - من حصاد الدراما والتفقد - دراسات أدبية - الهيئة المصرية العامة للكتاب - 1988م - ص 51. -44
- أبراهيم حمادة - ص 26. -45
- محمدي عبد الله إبراهيم - أسطورة أوديب في المسرح المعاصر - الهيئة المصرية العامة للكتاب - 1987م - ص 67. -46
- إبراهيم حمادة - من حصاد الدراما والتفقد - ص 67. -47
- سامية أسعد - الأسطورة في الأدب الفرنسي - عالم الفكر - المجلد السادس عشر - العدد الثالث - أكتوبر/نوفمبر/ديسمبر - 1988 - ص 176. -48
- إبراهيم حمادة - من حصاد الدراما والتفقد - ص 67. -49

- 30- Eugène O'Neill cité par Paul-Louis Mignon in Le théâtre au 20ème siècle-Poésie-essais- Gallimard-Paris- 1986 -P. 258.
- 31- سعد عبدالعزیز، الأسطورة والدراما ، المطبعة الفنية الحديثة ، القاهرة ١٩٦٦ ، ص ٢٢ .
- 32- المرجع نفسه ، ص ٢١ .
- 33- Paul-Louis Mignon Le théâtre au 20ème siècle-p. 161.
- 34- نقلا عن مناصرة أسعد ، جولة في كتاب «الجزيرة جالمتو» -صالح ج. ، دب. مائتر أعمال أول لقاء ، عالم الفكر ، العدد السابع عشر - العدد الرابع ، يناير ، فبراير ، مارس - ١٩٨٧ ، ص ٦٤٨ .
- 35- Paul-Louis Simon - Théâtre et destin - (La signification de la connaissance dramatique en France au 20ème siècle). Armand Colin-Paris- 1999-p. 165.
- 36- هيجل - نقلا عن سعد عبدالعزیز - الأسطورة والدراما - ص ٢٧ .
- 37- جان كوكو - نقلا عن جلال المصري - إن يمدل الستار - الهيئة المصرية العامة للكتاب - ١٩٨٩ - من دون طبعة - ص ١٤٨ ، ١٤٩ .
- 38- جان كوكو - نقلا عن جلال المصري - إن يمدل الستار - ص ١٤٤ .
- 39- Pierre-Henri Simon Théâtre et destin p.156.
- 40- سعد عبدالعزیز، الأسطورة والدراما - ص ٤١ .
- 41- Jean-Marie Domenach Le retour du tragique- Édition du Seuil-Jayr publications-Paris- 1967-p. 24.
- 42- Christian Delmas Mythologie et réalité dans le théâtre Français - (١٤٥٥-١٤٧٤) Urm-Gesbro- 1985-pp. 315 - 336.
- 43- انظر القدس العربي - العدد ١٤٧٨ فبراير ١٩٩٧
- 44- أحمد زاهد محبك - حركة التأليف المسرحي في سورية (١٩٦٧ - ١٩٦٤) منشورات اتحاد الكتاب العرب - دمشق - ١٩٨١ ، ص ٢٨٨ .
- 45- لوئيل الحكيم - مقدمة مسرحية «ذلك أوديب» - مكتبة الأراب - القاهرة - ١٩٩٧ ، ص ٢٢ .
- 46- لوئيل الحكيم - «المعلم لكل فم» - مكتبة الأراب - القاهرة - ١٩٩٦ ، ص ٦٢ .
- 47- مصطفى عبدالله - أسطورة أوديب في المسرح المعاصر - ص ١٠١ .
- 48- المرجع نفسه ، ص ١٢٧ .
- 49- حسن عطية ، أوديب على المسرح المصري - رؤية عربية إسلامية للأسطورة الإغريقية - القدس العربي - السنة الثالثة - العدد ٨٦٨ - فبراير ، ١٩٩٢ ، ص ٧ .
- 50- وليد إخلاصي - أوديب - مأساة مصرية - منشورات النشأة الشعبية للنشر والتوزيع والإعلان والمطابع - ليبيا - المطبعة الأولى - ١٩٨١ - ص ٥ .
- 51- فطرس المسرحية نقلا عن أحمد زاهد محبك - حركة التأليف المسرحي في سورية - ص ٦١٠ ، ٦١١ .
- 52- المرجع نفسه ، ص ٢١٦ .
- 53- المرجع نفسه ، ص ٢١٨ .
- 54- من حوار الجزيرة معه بمدينة طاس - بتاريخ ١٩٩٢/٣/٥ .
- 55- أحمد زاهد محبك - حركة التأليف المسرحي في سورية - ص ٢٥٥ .
- 56- رياض مصطفى - اتحاد ريلين بلاتيجيون - دار النهضة بيروت - المطبعة الأولى - ١٩٧٨ - ص ١٢٧ .

- 77- حسن حمادة - (إبتكارا الجديدة - الدار العربية للكتاب - ليبيا - تونس - 1999) - المقدمة - ص ٧.
- 78- نديم معلّا محمد - مقالات نقدية في العرض المسرحي - الكتاب الجديد - سلسلة كتب في مختلف مجالات المعرفة والإبداع - دار الفكر الجديد - لبنان - 1990 - ص 221.
- 79- أحمد زياد محيل - حركة التأليف المسرحي في سورية - ص 206 - 207.
- 80- المرجع نفسه - ص 229.
- 81- عزت طولي - (إعادة اكتشاف الثقافة اليونانية في الوعي المعاصر - عالم الفكر - المجلد العاشر والعشرون - العدد الأول - يوليو / أغسطس / سبتمبر - 1995 - ص 168 - 169).
- 82- عبدالرحمن بدوي - نقلا عن عزت طولي - المرجع نفسه - ص 160.
- 83- إرنست فيشر - الأنتروكوية والفن - ترجمة أحمد حليم - كتاب الهلال - القاهرة - العدد 187 - 1999 - ص 112.
- 84- خليل فندوقي - نقلا عن أحمد زياد محيل - حركة التأليف المسرحي في سورية - ص 202.

